JAHRBUCH FÜR SOZIOLOGIE

ERSTER BAND

16.11.1976.

Ja



JAHRBUCH FÜR SOZIOLOGIE

Eine internationale Sammlung

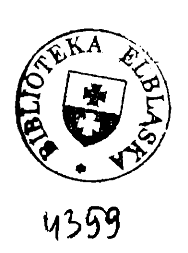
Erster Band

Herausgegeben von Dr. G. Salomon
a. o. Prof. an der Universität Frankfurt a. M.

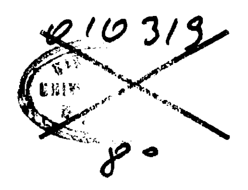


1925

VERLAG G. BRAUN IN KARLSRUHE







Druck von G. Braun G. m. b. H. in Karlsruhe

Inhaltsverzeichnis

Vorrede des Herausgebers

Die Herausgabe dieses Jahrbuchs hat langer Vorbereitungen bedurft. Politische und ökonomische Verhältnisse verzögerten die Veröffentlichung. Viele Annahmen und Versprechungen haben sich nicht erfüllt, und schließlich ist die Form, in der es nun erscheint, nicht die ursprünglich geplante. Es handelte sich mir darum, die Isolierung der deutschen Wissenschaft aufheben zu helfen, internationale Zusammenarbeit wieder zu ermöglichen, wie sie sich in den Naturwissenschaften infolge äußerer Dringlichkeit und besserer Organisation bereits anbahnte.

In die Sozialwissenschaften spielt natürlich die Politik hinein. Aber gerade die politischen Bindungen und Beeinflussungen sollten durch Auseinandersetzung der aktuellen und historischen Probleme bewußt und verglichen werden. Es gilt eine Zusammenarbeit auch auf dem Gebiete der Sozialwissenschaften zu ermöglichen. Der übernationale Gedanke einer geistigen Einheit, welche Europa und Amerika umfaßt, tritt in der wissenschaftlichen Zusammenarbeit wieder hervor. Diesem Zwecke soll die Veranstaltung gegenseitiger Kenntnisnahme und Aussprache dienen. Die geistige Zusammenarbeit gleicht einem Konzert, instrumentiert von den Stimmen der Völker, das durch Proben in seinem harmonisch-rhythmischen Zusammenklang gefördert wird.

Gerade das aktuellste Gebiet, die Soziologie, scheint geeignet, die Entgegensetzungen und Zusammenhänge der Sozialwissenschaften in den verschiedenen Ländern darzustellen. Hier treffen sich Rechts-, Staats-, Geschichts- und Geisteswissenschaften. Hier ist ein neuer Standort gegeben, indem der unsicher gewordene Boden heutigen politischen und kulturellen Lebens in seiner Problematik bekannt und erklärt wird. Weitgreifender als das „Jahrbuch für Philosophie", das vor dem Kriege erschien, kann ein „Jahrbuch für Soziologie" sein. Es genügt nicht, einen einzelnen Mitarbeiter über die Richtungen und Ergebnisse eines engeren Gebiets berichten zu lassen. Die gleich- und andersartigen Probleme treten nur hervor, wenn prominente Vertreter verschiedener Völker über dasselbe Thema handeln. Diesem Zwecke können (m. E.) Monatsschriften unvollkommener dienen als größere Veröffentlichungen. Ich habe darum versucht, durch Korrespondenz, auf Reisen und in Besprechungen eine Zusammenarbeit zustande zu bringen und nach Mög-

lichkeit von verschiedenen Seiten dasselbe Thema bearbeiten zu lassen. Dabei haben sich Abteilungen ergeben: Psychologie, Jurisprudenz, Historie, Ökonomik und Themen wie: Klasse, Fortschritt, Verhältnis der Wissenschaften usw. Ich hoffe, daß sich mein Plan in den späteren Jahrbüchern vollkommener verwirklichen wird, indem die verschiedenen Abteilungen der Sozialwissenschaften deutlich abgegrenzt und jede Abteilung durch ein allgemeines Vorwort eingeleitet wird. Außerdem sollen Überblicke über die Fortschritte der Gebiete in den verschiedenen Ländern erscheinen und Beiträge, die durch Austausch auf einander abgestimmt sind, bestimmte Themen ausschließlich behandeln. Zunächst war es wichtiger, charakteristische Beiträge zu bringen und durch die angefügten Schriftenverzeichnisse allmählich eine bessere Kenntnis der Literatur zu geben.

Das Wissenschaftsgebäude ist im Umbau begriffen. Die historische Fächereinteilung scheint nicht mehr ganz haltbar. Manche Gebiete wie Geschichtsphilosophie und Kulturgeschichte, Rechtsphilosophie und Politik als Wissenschaft sind durch das offizielle Fächerwesen verkümmert. Durch die staatliche Abzweckung des Hochschulunterrichts sind viele Probleme, die über die Einzelwissenschaft hinausgehen, Privatleuten, Dillettanten und Outsidern, überlassen worden. Der „Geist der Zeit" ist darum in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zunehmend von „freien" Schriftstellern bestimmt. Die Hochschulen werden ihren Einfluß erst wieder gewinnen, wenn sie im Sinne ihrer Bestimmung den bisher vernachlässigten Gebieten mehr Fürsorge angedeihen lassen und die Universalität, welche die Philosophie einmal besaß, wiedergewinnen. Die neue Richtung, die diese Universalität anstrebt, führt den Namen „Soziologie". Die Philosophie ist eine scholastische Wissenschaft der Logik und Psychologie geworden, ihre eigentlichen Probleme sind in die Einzelwissenschaften abgewandert. Wir glauben die Geschichte, in der Religion und Moral, Recht und Wirtschaft eine Einheit bilden, nicht mehr zu begreifen aus einem transzendenten oder objektiven Geist, wie es das letzte große philosophische System, der Hegelianismus, tat, wir suchen die Realität dieses Geistes in sozialen Prozessen und Institutionen. Der „Soziologismus", die Herleitung und Begründung der geistigen Sphäre aus der gesellschaftlichen, löst den Historismus ab und bestimmt die Wissenschaftsproblematik. Der Gegensatz Positivismus und Idealismus bestimmte das 19. Jahrhundert. Die soziologischen „Klassiker": Comte, Spencer und Ward und ihre Epigonen waren Positivisten. Die Auseinander-

setzung mit dem Marxismus bestimmt die neue Soziologie seit dem Ende des 19. Jahrhunderts: Tönnies und Simmel, Max Weber und Oppenheimer, Durkheim und Spann. Gesamtwissenschaften werden durch einen Standpunkt bestimmt, der einen weltanschaulichen und zeitgeschichtlichen Sinn hat. Deutlich hebt sich davon ab das engere Gebiet einer Wissenschaft der Soziologie, die logisch oder psychologisch Ursachen und Gesetze, Typen und Mittel, Triebe und Beziehungen erforscht und auf einem bestimmt begrenzten Gebiete, ganz entsprechend den philosophischen Richtungen der Zeit, das Material ordnet.

Es ist nicht meine Absicht, eine „reine" Soziologie zu bevorzugen und darüber den Zusammenhang und die Zusammenfassung der Sozialwissenschaften in der Soziologie zu vernachlässigen. Es kommt vielmehr darauf an, den Soziologismus zu zeigen, Rechts- und Geschichts-, Kultur- und Religionswissenschaft unter soziologischem Gesichtspunkt. Darum werden Beiträge erscheinen über die soziologische Iurisprudenz und die Auseinandersetzung mit der reinen Rechtslehre, über die sozialliterarische Methode und den soziologischen Gehalt des Marxismus usw., wie es sich aus der Ankündigung des zweiten Jahrbuchs ersehen läßt. Diesen Jahrbüchern ist angegliedert eine „Bibliothek der Soziologie und Sozialpolitik", in der zunächst Rodbertus: „Neue Briefe" und Bazard: „St. Simons Lehre" erscheinen, in Vorbereitung sind autorisierte Übersetzungen von Ross: „Principles of sociology", Ellwood: „Psychology of human society", Commons: „Legal foundation of capitalism", Veblen: „Theory of the leisure class", Hobhouse: „Social development", Mosca: „Politik als Wissenschaft", Werke von Bouglé, Mondolfo, Small usw. Es sind prinzipiell nur Autoren gewählt, die charakteristisch für die Wissenschaft ihres Landes sind und deren Werke in und nach dem Kriege, teilweise gleichzeitig mit der ausländischen Ausgabe erschienen sind und erscheinen.

Ich brauche am Schluß nicht auf die Schwierigkeiten, vor allem der Übersetzung, hinzuweisen und möchte nur Fräulein Dr. Else Müller für ihre Hilfe und Herrn Dr. Friedrich Bran, dem Verleger, für sein Entgegenkommen danken. Das erste und zweite Jahrbuch sind zusammengehörig, da die Fülle der Beiträge eine Teilung notwendig erscheinen ließ.

Gottfried Salomon.

Soziologie und Erkenntniskritik

Einleitung zu einer erkenntniskritischen Grundlegung der Soziologie

von Max Adler (Wien)

I. Die Wissenschaft, welche sich Soziologie nennt, hat bis jetzt noch kein unbestrittenes Bürgerrecht im Reich der wissenschaftlichen Forschung. Zumeist tritt die Gelehrtenwelt ihr in einer Stimmung entgegen, die man mit den Worten ausdrücken kann: „Die Botschaft hör ich wohl, allein mir fehlt der Glaube". Und in der Tat erscheint das Wort „Soziologie" mehr das Programm einer Wissenschaft zu bezeichnen, als deren wirkliche Ausführung. Es gibt wohl auf keinem Gebiete wissenschaftlicher Arbeit eine solche Umstrittenheit alles dessen, was zu den Elementen einer Wissenschaft gehört wie auf dem der Soziologie. Bestritten ist nicht nur die Methode, nach welcher hier zu arbeiten ist, ob induktiv oder deduktiv, nicht nur die Gesetzmäßigkeit, welche sie aufzuzeigen hat, ob kausal oder normativ, sondern bestritten ist vor allem sogar der Gegenstand dieser Wissenschaft. Und dieses letztere ist nicht etwa nur in dem Sinne zu verstehen, daß über den Gegenstand der Soziologie verschiedene Anschauungen bestehen, wonach die einen in ihr eine bloß formale Wissenschaft erblicken, die anderen aber ihr aus der synthetischen Bearbeitung der sozialen Einzelwissenschaften einen sachlichen Inhalt geben wollen; sondern es wird sogar bestritten, daß hier überhaupt ein Gegenstand vorliegt, der wissenschaftlicher Bearbeitung unterzogen werden könnte, so daß der ganze Problemkreis der Soziologie überhaupt keine eigentliche Grundlage hätte. Denn dieser angebliche Gegenstand der Soziologie, die „Gesellschaft" — was ist er? Eine Realität oder eine Abstraktion? Wenn das erstere, wo ist diese Realität dann aufzuzeigen? Besteht sie zwischen den Menschen oder über den Menschen und wie weit reicht sie? Umfaßt sie alle Menschen auf der Erde oder etwa nur die zivilisierten Völker, oder gibt es nicht nur eine Gesellschaft? Solche und noch viele andere Fragen machen den Gesellschaftsbegriff höchst problematisch, wenn er eine Realität bezeichnen soll. Wenn er aber eine bloße Abstraktion darstellt, dann ist es gewiß etwas höchst fragwürdiges, eine Gesellschaftswissenschaft nicht auf jene realen

Elemente gründen zu wollen, von denen die Abstraktion herstammt, sondern auf diese Abstraktion selbst. Es ist daher nicht verwunderlich, wenn E. Gothein im „Handwörterbuch der Staatswissenschaften" den Begriff der Gesellschaft als einen „verschwommenen Sammelbegriff" bezeichnet, der, selbst wenn seine sprachliche Unentbehrlichkeit zugegeben werden müßte, von problematischem wissenschaftlichen Wert sei[1]. Und einer der temperamentvollsten Streiter auf wissenschaftlichem Boden, Georg v. Below, hat vor nicht langer Zeit ein ganzes Büchlein ins Feld geschickt, um der Soziologie als Lehrfach an den Universitäten jede Existenzberechtigung zu bestreiten[2].

Wenn auf einem Gebiete der wissenschaftlichen Arbeit ein Streit von der Art herrscht, wie wir ihn eben charakterisiert haben, daß also die eine Partei eine besondere Wissenschaft vor sich zu haben glaubt, während die andere nicht einmal den Gegenstand derselben zugeben will, so ist das immer ein Zeichen dafür, daß hier nicht etwa bloß verschiedene Ansichten einander gegenüberstehen, sondern daß die Standpunkte, von denen diese Ansichten ausgehen, verschieden sein müßten. Diese Erkenntnis ist für den ganzen Streit um die Soziologie entscheidend. Denn man kann in der Wissenschaft über Meinungen und Auffassungen nur dann mit Erfolg streiten, wenn man zuvor sich über den Standpunkt geeinigt hat, von dem aus man eine Sache betrachten will. Das klingt wie eine Trivialität, aber leider beweist die Geschichte der Streitigkeiten in der Philosophie und Wissenschaft, daß bis auf den heutigen Tag diese selbstverständliche Forderung nicht erfüllt ist. Und dies kommt nicht nur daher, daß die Streitteile sich zumeist nicht die Mühe geben, vor allem den Standpunkt des Gegners klar zu erkennen, sondern weil sie ebensooft auch den eigenen Standpunkt gar nicht bewußt in ihrem Denken und Argumentieren gegenwärtig haben. Auch das wissenschaftliche Denken ist in hohem Maße ein traditionelles Denken; es verläuft für gewöhnlich in den Formen, welche die wissenschaftliche Arbeit der vergangenen Generationen erarbeitet hat. Es knüpft an überkommene Begriffe und Methoden an, und die ganze Kritik, die der empirische Forscher gewöhnlich aufwendet, besteht nur darin, die ihm überlieferten Erfahrungen durch seine eigenen neuen zu kontrollieren. Diese Kritik ist also eine immanente, innerhalb der überlieferten Wissenschaft verbleibende. Ich möchte sagen, es ist eine loyale, keine revolutionäre Kritik, eine Kritik die nirgends den Bestand und die Geltung der von ihr angewendeten Grundanschauungen in Zweifel zieht, und daher auch gar keine Veranlassung hat,

[1] Hdwb. d. Staatswiss. 3. Auflage, Art. Gesellschaft.

[2] G. v. Below, Soziologie als Lehrfach, 1920.

sich die Eigenart des Standpunktes der wissenschaftlichen Arbeit bewußt zu machen.

Eine ganz andere Kritik aber ist es, die nicht mehr in der bloßen Korrektur überlieferter Erfahrungen besteht, sich also nicht mit diesem Rotanstreichen der Schulhefte der Wissenschaft begnügt, sondern auf deren Grundlagen gerichtet ist, auf die logischen und methodologischen Voraussetzungen, die also darauf ausgeht, sich Rechenschaft von dem eigenen theoretischen Verhalten zu geben. Jetzt handelt es sich darum, gleichsam das Recht der eigenen Wissenschaft zu entwickeln, ein klares Bewußtsein davon zu gewinnen, wie es in unserem Denken zugeht, wenn wir einem Teile desselben den Charakter der wissenschaftlichen Wahrheit zuerkennen, und wie speziell das Denken dazu kommt, von einer Natur da draußen zu sprechen, die eine Naturgesetzlichkeit habe, welche erforschbar und für jedermann gültig sei. Mit einem Worte: das Selbstbewußtsein der wissenschaftlichen Arbeit findet sich erst in der erkenntniskritischen Besinnung. Und das Erstarken dieser letzteren ist ein Prozeß, der seit Descartes im neuzeitlichen Denken nicht mehr zur Unterbrechung gekommen ist, vielmehr die Eigenart der neuzeitlichen Philosophie ausmacht. Und indem er seit Kant immer mehr sein spekulatives Gewand abgestreift hat, ist er bereits zum methodologischen Teil der Naturwissenschaft selbst geworden. Die moderne Naturwissenschaft ist durch eine immer engere Verbindung ihrer systematischen Arbeit mit erkenntniskritischem Denken gekennzeichnet. Und es scheint, als ob sich in unseren Tagen die Zeit erfüllen wollte, die Schiller zu Lebzeiten Kants mit Recht noch nicht reif für ein Bündnis der Naturforscher und der Transzendentalphilosophen gehalten hat, wenn er damals beiden zurief:

„Feindschaft sei zwischen Euch! Noch kommt das Bündnis zu frühe.
Wenn Ihr im Suchen Euch trennt, wird erst die Wahrheit erkannt."

Die Naturwissenschaft hat aus dem endlich zustandegekommenen Bündnis mit der Erkenntniskritik eine immer größere Klarheit über ihre Begriffe und Methoden gewonnen, sie hat sich dadurch von der Last mancher Scheinprobleme befreit und ist die Vermengung ihrer Aufgabe mit metaphysischen Anschauungen und Fragestellungen endgültig losgeworden. Dagegen scheint mir die beklagenswerte Umstrittenheit der Soziologie die Folge davon zu sein, daß auf sozialwissenschaftlichem Gebiete das erkenntniskritische Bewußtsein von der Eigenart der hier zu leistenden wissenschaftlichen Arbeit noch sehr wenig entwickelt ist. Wenn man der Soziologie das Existenzrecht zumeist schon deshalb bestreitet, weil man ihr nicht einmal ihren Gegenstand zugestehen will, indem die einen die Gesellschaft als ein metaphysisches Wesen, die anderen als eine bloße

Abstraktion betrachten, so daß also die Soziologie keine erfahrungsmäßige Realität als Grundlage aufzuweisen hätte, so scheint mir dieser Streit vor allem deshalb so unerquicklich und unentschieden geworden, weil beide Teile, also auch die Verteidiger der Soziologie, sich gar nicht die erkenntniskritische Frage vorgelegt haben, wo die Realität der Gesellschaft zu suchen wäre. Wenn man die Realität der Gesellschaft auf derselben Ebene suchte wie die der Naturdinge, und wenn auch die Vertreter des soziologischen Denkens selbst vielfach kein deutliches Bewußtsein dafür hatten, daß man mit der Gesellschaft zwar immer noch ein Sein vor sich hatte, aber von ganz anderer Art als das bloße Natursein, dann war es nicht verwunderlich, daß die Realität der Gesellschaft sich gleichsam in nichts auflöste und nirgends aufzufinden war. Denn in derselben Ebene wie die Naturdinge, d. h. in Raum und Zeit dinglich abgegrenzt, läßt sich Gesellschaft niemals aufzeigen.

Diesen letzteren Hinweis haben nun viele Verneiner der Soziologie für besonders kritisch gehalten. Sie glauben, daß sie damit gegenüber dem, was sie die Illusionen der Soziologie nennen, eine auf den Boden der Erfahrung zurückführende kritische Betrachtungsweise eingeschlagen haben. Sieht man aber näher zu, so findet sich, daß wir es hier mit einem durchaus nicht kritischen Standpunkt zu tun haben, sondern vielmehr mit der Anschauungsweise eines ganz naiven unkritischen Realismus, welcher nur das als eine Realität betrachtet, was er unmittelbar sinnlich wahrnehmen kann. Und da sich die Gesellschaft nirgendswo als eine solche Wahrnehmung darbietet, so scheint einem solchen Standpunkte damit ihre Nichtexistenz als erwiesen.

An dieser wesentlich naturalistischen Einstellung zum Problem der Gesellschaft ändert es auch nichts, ja es erschwert vielmehr die Erkenntnis dieser naturalistischen Fehlrichtung, daß vielfach die Vertreter der sogenannten Geisteswissenschaften und vor allem die Historiker sich energisch gegen den Vorwurf des Naturalismus verwahren werden. Denn sie meinen damit eigentlich nur, daß sie — und dies mit Recht — die Anwendung naturwissenschaftlicher Methoden für ihre Forschung ablehnen. Sie meinen damit insbesonders, daß es in ihrem Bereiche mehr auf die individuelle Bedeutung der Erscheinungen als auf ihre generellen Zusammenhänge ankomme, und daß es sich nicht um einen blinden Kausalzusammenhang, sondern um ein Spiel und Gegenspiel bewußter Kräfte handle. Aber abgesehen hievon stehen auch sie ihrem Gegenstande, dem Geistesleben, genau so gegenüber wie der Naturforscher dem seinigen. Das heißt: sie glauben keine andere Gegebenheit vor sich zu haben als eine naturhafte, die also bloß in Raum, Zeit und Kausalität bestimmt ist, wie dies eben die Be-

stimmtheit der Natur ist. Von da aus gibt es auch für sie keine andere Gegebenheit als diese eigentlich naturale, so daß alles, was darüber hinaus liegt, wie etwa die Gegebenheit eines überindividuellen gesellschaftlichen Zusammenhanges ihnen notwendig als irreal, daher als unwissenschaftlich, ja direkt in die Mystik hinausführend erscheinen muß.

Die Opposition gegen diesen naiven Realismus hat in den letzten Jahrzehnten der wissenschaftlichen Arbeit sich kräftig entwickelt, und es sind vor allem die von H. Rickert und R. Stammler geführten Richtungen, welche bestrebt sind, zu zeigen, daß es auch noch eine andere Realität, also eine andere Erfahrung geben könne als bloß die Naturerfahrung. Stammler nennt diese andere Erfahrung die soziale, Rickert die historische. Von Stammler wird später die Rede sein. Bezüglich der historischen Erfahrung will die Rickert'sche Lehre zeigen, wie sie nicht schon durch bloße Naturgegebenheit zustande kommt, sondern erst durch eine wertbeziehende Arbeit unseres Denkens, durch welche neben dem wertfreien Komplex der Natur der imanent stets auf Werte bezogene Seinszusammenhang der Kultur tritt. Und damit scheidet sich auch von der Naturwissenschaft jene besondere Form der Wissenschaft ab, welche diese Wertbezogenheit des Kulturseins in ihre Methode aufnehmen muß, und so als Kulturwissenschaft mit eigenem logischen Charakter neben die Naturwissenschaft tritt.

Die tiefschürfende logische Arbeit Rickerts hat jedenfalls ebenso wie die Stammler'sche das große und bleibende Verdienst, den Dogmatismus des naturalistischen Denkens in der Geschichte und Sozialwissenschaft machtvoll gebrochen zu haben. Aber trotzdem ist das Problem der sozialen Erfahrung durch sie nicht wesentlich gefördert worden. Ja, im Gegenteil, indem die Rickert'sche Lehre beständig zwischen einer Logik der Sozialwissenschaften (oder Kulturwissenschaften, wie Rickert sie nennt) und einer Logik bloß der Geschichtswissenschaft schwankt, verrät sie nur ihre eigene Unklarheit in diesem Punkte. Dies kommt übrigens auch äußerlich darin zum Vorschein, daß in dem System der Kulturwissenschaften für die Soziologie gar kein sicherer Raum ist. Das Grundprinzip dieser Lehre, daß es die Wertbezogenheit ist, welche den Unterschied zwischen Naturerfahrung und Kulturerfahrung bewirkt, ist eben keineswegs geeignet, die Besonderheit der Sozialerfahrung wirklich zu begründen, da trotz der wiederholten Verwahrung Rickerts der Begriff der objektiven Wertbezogenheit von der subjektiven Wertbeziehung nicht streng geschieden ist, und so das ganze System der Kulturwissenschaften stets in Gefahr ist, zuletzt in bloß subjektiven Wertungen begründet zu sein, die zwar noch eine Sozialphilosophie möglich machen, aber sicherlich keine Sozialwissenschaft.

Mit alledem können wir uns hier nicht näher beschäftigen. Was aber hier in Betracht kommt, ist, daß die Rickert'sche Denkrichtung gezeigt hat, wie es nicht nur möglich, sondern sogar notwendig ist, gegenüber den Erscheinungen des geistig-gesellschaftlichen Lebens noch nach einem anderen Standpunkte zu fragen, als der ist, den wir in der reinen Naturerfahrung einnehmen. Denn dies ist das Entscheidende, worauf es bei der Frage nach dem Existenzrecht der Soziologie ankommt; ob es nicht einen besonderen Standpunkt des Denkens gibt, den wir nicht etwa bloß einnehmen können, sondern den wir tatsächlich einnehmen, wenn wir soziale Erfahrung machen, weil von ihm aus erst sich Gesellschaft als besondere Realität ergibt. Und so wäre der Fehler in der Nichtanerkennung der Soziologie aus dem Grunde eines ihr mangelnden Gegenstandes eigentlich eben darin gelegen, wovon wir ausgingen, daß dieser Gegenstand in einer Ebene gesucht wird, wo er nicht gefunden werden kann, nämlich in der Ebene des Naturseins, während er auf einer anderen Ebene, nämlich des sozialen Seins, deren Eigenart noch näher zu bestimmen ist, sofort deutlich sichtbar wird, wobei diese andere Ebene selbst allerdings der bloß naturalistischen Einstellung unzugänglich bleibt.

Dieses Hinausgehen aus der Naturebene in eine andere stellt sich nun, so ungewöhnlich es auf den ersten Blick ist, bei näherem Zusehen doch als ganz selbstverständlich heraus. Denn es ist von vornherein plausibel, daß, wenn neben der Naturwissenschaft eine besondere Sozialwissenschaft bestehen soll, diese doch irgendwie in ihrem logischen Aufbau verschieden von jener sein muß; sonst wäre doch alle Sozialwissenschaft nur ein Stück Naturwissenschaft. Aber hier, bei dieser Verfolgung der Andersartigkeit der Sozialwissenschaft, droht eine neue Gefahr, die sofort den Anfang der klaren Besinnung über die Eigenart der Sozialwissenschaft gegenüber der Naturwissenschaft abermals in eine völlige Verwirrung ausgehen läßt, in welcher zuletzt die Sozialwissenschaft selbst verloren geht. Es ist dies nämlich die Gefahr, daß das Denken, um die Andersartigkeit des Sozialen zu erfassen, nicht etwa bloß den Standpunkt wechselt, den es bisher dem Naturalen gegenüber mit Recht eingenommen hatte, sondern auch die Richtung, die es bisher in der wissenschaftlichen Arbeit befolgt hatte und die darauf gerichtet war, ein Sein und Geschehen in kausaler Gesetzmäßigkeit zu begreifen. Dies ist es wesentlich, was den logischen Charakter der Naturwissenschaft ausmacht, daß sie eine kausale Seinswissenschaft ist. Und ohne uns auf den Streit einzulasen, ob man den Namen „Wissenschaft" nur auf kausale Seinzusammenhänge anwenden darf, oder auch auf normative Wertzusammenhänge, welch letztere ja tatsächlich, sobald sie in ein System gebracht sind, als Wissenschaften be-

zeichnet werden, scheint mir das Entscheidende darin zu liegen, sich dieses Unterschiedes bewußt zu sein und mehr noch zu bleiben, also bei allen erkenntniskritischen und methodologischen Erörterungen wohl zu beachten, daß das Wort „Wissenschaft" in einer logisch völlig zweckwidrigen Weise einmal Seinswissenschaft und ein andere Mal Normwissenschaft bedeutet. Um für unsere Erörterung die aus dieser Zweideutigkeit des Wortes „Wissenschaft" sich ergebenden Unklarheiten zu beseitigen, wähle ich die besondere Terminologie, unter „Wissenschaft" bloß die systematische kausale Erkenntnis von Seinszusammenhängen zu verstehen, und jene Systeme normativer Erkenntnis lieber mit dem Namen einer „Lehre" zu bezeichnen. Die Festhaltung dieser Terminologie würde allein schon viel Unklarheit und viele Streitigkeiten über den Charakter der sogenannten Geisteswissenschaften im allgemeinen und der Soziologie im besonderen beseitigen.

Namentlich aber entgehen wir auf diese Weise jener gefährlichen Entgleisung des Denkens, die, indem sie nach der Möglichkeit der Soziologie als Wissenschaft sucht und findet, daß diese nur in eine andere Ebene als die der Naturwissenschaft sich erschließt, sie nun auch sofort in einen anderen Raum verlegt und die Andersartigkeit der Sozialwissenschaft dahin bestimmt, daß es sich hier nicht mehr um Seinszusammenhänge, sondern nur um Normbeziehungen handeln kann. Dies war der Weg, den R. Stammler gegangen ist, der aus seinem Begriff des sozialen Lebens, wonach dasselbe äußerlich geregeltes Leben ist, ableitet, daß soziale Erkenntnis nicht als Kausalerkenntnis, sondern nur als Normbetrachtung möglich ist. Ich halte auch diese Richtung trotz ihres großen Verdienstes, das erkenntniskritische Problem der Sozialwissenschaft noch mehr als die Rickert'sche Arbeit in den Vordergrund der Aufmerksamkeit gestellt zu haben, doch für mehr verwirrend als aufklärend, weil sie geradezu an diesem Problem vorbeigegangen ist. Denn nicht darum handelt es sich, zu zeigen, daß von den sozialen Erscheinungen und Vorgängen neben der Kausalbetrachtung auch noch eine normative möglich ist, und diese aus jener weder abgeleitet noch durch sie ersetzt werden kann; sondern gerade dies ist die Frage, ob und wie eine Kausalbetrachtung sozialer Erscheinungen möglich ist, die diese nicht naturalistisch, sondern in ihrer sozialen Eigenart als Seinsvorgänge und Kausalbeziehungen verstehen will. Die Stammler'sche Auffassung verläßt nicht nur die naturalistische Ebene der Betrachtung, sondern auch den Naturraum der Vorgänge. Daher spricht sie nicht mehr von einem Sein, sondern von einem Sollen und handelt nicht mehr von Kausalität, sondern von Normalität. Wir dagegen meinen, daß die eigentliche erkenntniskritische Frage zunächst die nach

der Möglichkeit des sozialen Seins und Geschehens sein muß, daß wir also nicht, weil wir die naturalistische Betrachtung verwerfen, auch aus der Natur herausgehen müßten. Indem wir uns nur auf eine andere Ebene der Betrachtung stellen, kann diese noch immer im selben Naturraum liegen. Und so ergibt sich für die Erkenntniskritik die Frage, ob es nur einerlei Sein gibt, das naturale, oder nicht vielleicht noch eine besondere Art des Seins, das soziale; und im weiteren Verlaufe, ob es nur einerlei Kausalität gibt, Naturkausalität, und nicht vielleicht noch eine besondere Form derselben, die soziale Kausalität. Und diese Fragen leiten sofort zu einem richtunggebenden neuen Gedanken. Da nämlich das naturale Sein und die naturale Kausalität, wie uns die Erkenntniskritik gelehrt hat, gegründet sind in besonderen Denkformen, so entsteht schließlich die Grundfrage soziologischer Erkenntniskritik, ob es nicht eine besondere Denkform ist, in der zuletzt das soziale Sein verankert ist. Und so würde schon durch die Gesetzlichkeit unseres Denkens selbst, durch die Formen unseres Bewußtseins, Gesellschaft ebenso konstituiert sein wie Natur, sich also ebenso eine soziale Erfahrung in apriorischer Eigenart aufweisen lassen wie eine naturale Erfahrung. Und der Unterschied von Naturwissenschaft und Sozialwissenschaft wäre auf diese Weise schon in den Erfahrungsbedingungen des Bewußtseins begründet. Mit diesem Nachweise wäre dann auch das Existenzrecht der Soziologie ein für allemal gewährleistet, wenn ihr die Aufgabe zufiele, die Wissenschaft von den allgemeinen Formen und Gesetzen des sozialen Seins und Geschehens zu sein.

So tritt also an den Anfang der soziologischen Arbeit ganz notwendig die erkenntniskritische Untersuchung, welche hier nicht nur deren Möglichkeit im gleichen Sinne darzulegen hat, wie die Kant'sche Kritik der Möglichkeit der Naturwissenschaft. Denn bei dieser letzteren war ja ihre Existenz selbst gar nicht bestritten und es sollte nur gezeigt werden, wie sie möglich sei. Hier aber hat die Erkenntniskritik die Möglichkeit der Soziologie sogar in dem Sinne darzulegen, daß sie durch Aufzeigung ihres Gegenstandes sie überhaupt erst möglich macht. Die Frage: „Wie ist Sozialwissenschaft möglich?" kann daher gar nicht an eine vorhandene unbestrittene soziale Theorie anknüpfen, sondern sie muß vor allem zeigen, daß es einen besonderen Gegenstand des Wissens gibt, das soziale Sein, an welches dann die soziale Theorie anzuknüpfen haben wird. Erkenntniskritik ist also hier nicht ein Anbau oder ein Überbau der Soziologie, sondern sie bildet tatsächlich das Fundament einer jeden Soziologie, die als eine Wissenschaft von Sein und Geschehen des sozialen Lebens wird auftreten wollen.

II. Trotz der Umstrittenheit des Gegenstandes und der Methode der Soziologie, von der wir im vorigen Kapitel sprachen, mag es vielleicht doch vielen sonderbar erscheinen, daß wir diesen Mangel nicht durch genauere Untersuchung und Bearbeitung des Stoffes der Gesellschaftswissenschaft selbst zu beheben versuchen, sondern mit einer erkenntniskritischen Erörterung beginnen wollen. Eine solche Erörterung, wird man vielleicht sagen, mag wohl den Philosophen und den Logiker interessieren, ja gewiß auch den Soziologen, soweit auch er ein philosophisches oder logisches Nebeninteresse hat. Aber ist wirklich zu erwarten, daß die erkenntniskritische Arbeit hier vor aller soziologischen Orientierung ein Resultat ergeben kann, das für die Soziologie verwendbar sein, ja sogar ihre Grundlagen liefern soll? Überall sonst sehen wir, daß die Erkenntniskritik außerhalb der eigentlichen Spezialarbeit der Wissenschaft fällt, ja daß sie ihrem eigenen Programm zufolge stets erst post festum auftritt, d. h. eine gewisse Vollendung der Wissenschaft voraussetzt, auf die sie sich dann als ihr Problem bezieht. Hier dagegen soll Erkenntniskritik ja eigentlich geradezu als das erste grundlegende Kapitel der Soziologie auftreten? Das gibt es doch nirgends sonst in der Wissenschaft. Der Physiker z. B. erforscht seinen Gegenstand mit Experiment, Beobachtung und mathematischem Kalkul und kümmert sich nicht im mindesten um die erkenntniskritische Seite seiner wissenschaftlichen Arbeit.

Hierauf ist zunächst zu sagen, daß die allerdings sehr verbreitete Ansicht, wonach die naturwissenschaftliche Arbeit in völliger Unberührtheit und Unabhängigkeit von der Erkenntniskritik vor sich gehe, nichts anderes ist als ein großes Mißverständnis, wie es freilich einem materialistischen oder einem naiv-realistischen Standpunkte eigen ist, auf dem nicht wenige Naturforscher auch heute noch stehen. Allein wir haben schon im vorigen Kapitel darauf hingewiesen, wie der gewaltige Fortschritt der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, der seit den Tagen Newtons stattgefunden hat, nicht bloß neuen Entdeckungen und Erfahrungen, sondern insbesonders der zugleich damit einhergehenden Umwandlung und kritischen Bearbeitung der Grundanschauungen der logischen Voraussetzungen zu danken ist. Und wenn auch sicherlich diese Arbeit der Naturwissenschaft zumeist keine bewußt erkenntniskritische ist, obgleich auch dies für eine ganze Reihe epochemachender naturwissenschaftlicher Denker nicht zutrifft, die wie z. B. Mach, Poincaré oder Einstein nur freilich ihren eigenen, nicht bis zur transzendentalen Methode vervollkommneten Begriff von der Erkenntnistheorie haben, so ist doch kein Zweifel, daß diese so außerordentliche Bewegung der zeitgenössischen Naturwissenschaft erst in einer klarbewußten und ihrer eigenen Methodik sicheren Erkenntnis-

kritik ihren wirklichen Nutzen für die Naturwissenschaft wird entfalten können. Denn nur durch eine nicht bloß methodologische, sondern erkenntniskritische Durcharbeitung der neuen naturwissenschaftlichen Begriffe und Anschauungen — man denke nur an die „Gleichstellung" der Zeit- mit der Raumanschauung in der Einstein'schen Relativitätstheorie, oder an ihre Auflösung des Massebegriffes — wird erst jene notwendige Begrenzung dieser neuen Denkmittel verständlich, in welcher sie sich nicht mehr anmaßen, über ihre Geltung als Arbeitshypothesen der Wissenschaft hinaus die lebendige aktuelle Erfahrung der Wirklichkeit durch ihre abstrakte Bearbeitung zu ersetzen.

Und man glaube ja nicht, daß es sich hierbei nur um gleichsam nebensächliche Fragen der Naturwissenschaft handelt, die sie etwa bloß an ihrer Peripherie berühren und gleichsam nur ihr philosophisches Feiertagskleid ausmachen. Im Gegenteil: alle diese Probleme sind nicht von außen in sie hineingetragen, sondern von ihren größten Denkern selbst inmitten ihrer Facharbeit aufgeworfen worden, und gehören so recht eigentlich zum Werktag ihres Schaffens. Man braucht nur Namen wie Helmholtz, Mach, Hertz, Planck, Poincaré, Ostwald, Einstein zu nennen, um sofort zu erkennen, einen wie großen Raum diese teils direkt erkenntniskritische, teils zur Erkenntniskritik hinstrebende Arbeit in der modernen Naturwissenschaft beansprucht, ja, wie sie es erst ist, in der die so viel bewunderte Exaktheit der mathematischen Naturwissenschaft sich vollendet. Die Erörterung der Begriffe von Raum und Zeit, von Kraft und Masse, von Kausalität und Zwecksetzung, von Substanz und Funktion beherrschen die ganze naturwissenschaftliche Arbeit der Gegenwart und haben unser naturales Weltbild selbst bereits wesentlich geändert.

Überhaupt ist es ein Irrtum des naiven Realismus, zu meinen, daß der Gegenstand der Naturwissenschaft, die Natur, im Gegensatz zu dem der Sozialwissenschaft, der Gesellschaft, von allen Wandlungen des Denkens unberührt und unverändert bleibe, da es sich doch in der Natur um die objektive, vom Menschen unabhängige Gegebenheit der Naturkräfte und ihrer Gesetze handle, so daß also Natur die eine und gleiche sei für alle Generationen der forschenden Menschengehirne. Diese Anschauung übersieht vor allem, daß der Begriff der Natur als eines starren, dem Menschen fremd gegenüberstehenden unpersönlichen Zusammenhanges notwendigen Geschehens ein noch sehr junger Begriff ist, der erst im neuzeitlichen Denken zur Entwicklung gekommen ist und sowohl dem Mittelalter wie insbesonders der Antike ganz fremd war[3]. Aber auch abgesehen davon, wie

[3] Vgl. hierzu meinen Aufsatz: „Zur Geschichte des soziologischen Denkens" in der Festschrift zum 70. Geburtstage Kautskys, Wien, Volksbuchhandlung 1924.

ganz anders war die Natur eines Descartes beschaffen und die eines Giordano Bruno: dort die bewegte Substanz, hier das beseelte All. Und wiederum wie anders bei Galilei und Newton, die in die Natur gleichsam wie in eine innere Ordnung blickten, in eine von einer höchsten Intelligenz geschaffenen Maschine, und bei Kant, der sie als die Selbstgesetzgebung des Bewußtseins ansah. Wie anders erscheint weiter die Natur in der klappernden Atomistik eines Büchner und Moleschott, oder in der wirkungsfrohen Energetik eines Ostwald, oder in der empfindungsreichen Elementenlehre Machs. Und endlich wiederum ganz verändert, ja bis zur bestürzenden Fremdheit ihrer Anschauungen und Ausblicke, in den grundstürzenden reinen Funktionszusammenhängen der modernen Relativitätstheorie. Überall aber — und das ist das Entscheidende, worauf man viel zu wenig achtet — wechseln mit diesen Grundansichten nicht etwa bloße Hypothesen über das Wesen der Natur, sondern diese Natur selbst wird in ihnen eine andere. Noch deutlicher kommt dies zum Vorschein, wenn man erst neben dem Wechsel in der Gesamtauffassung des Weltganzen an den Wandel der Einzelauffassungen in der Natur denkt. Von der Auffassung der Schwere als einer rätselhaften Eigenschaft der Materie bis zu ihrer Auflösung in gegenseitige Massenanziehung, von der Phlogistonlehre bis zur dynamischen Wärmelehre, von der Emanationstheorie des Lichtes, von den magnetischen und elektrischen Fluiden bis zum Tanz der Ionen und Elektronen waren keine bloßen Wandlungen der Theorien der Physik, die etwa nur die wissenschaftliche Vorstellung von der Natur betrafen. Es liegt vielmehr bloß an dem beklagenswerten Zustand der Volksbildung in unserer Zeit, die immer noch die wissenschaftliche Erkenntnis zu einem Vorrecht einer kleinen Schicht des Volkes macht, während sie die große Masse in einer Art Volksküche der Schulbildung zu notdürftiger Massenabspeisung bringt, wozu noch kommt, daß dieser Schulunterricht meist eine Generation hinter dem erreichten Stande des Wissens zurückliegt — es liegt nur an diesem verhängnisvollen Kulturdefekt unserer Zeit, daß die Erkenntnisse und Grundanschauungen der Wissenschaft nicht ebenso in das Allgemeinbewußtsein eindringen, wie sie bereits zum Bewußtsein der Bearbeiter der Wissenschaft gehören. Allein einmal war auch der kopernikanische Standpunkt ein Bestandteil bloß des wissenschaftlichen Bewußtseins Weniger und erschien der Masse als eine Gelehrtenhypothese, von der die „Wirklichkeit" weit entfernt war. Für das aufgeklärte Bewußtsein wandelt sich aber notwendig mit seinem Denken von der Welt auch diese selbst: sie ist so, wie sie wissenschaftlich gedacht werden muß, und darin besteht ja der eigentliche Erkenntniswert der Wissenschaft.

Aber freilich, um sich diesen Wert zu sichern, müssen wir die Gewißheit haben, daß wir die Welt richtig denken können, d. h. wir müssen wissen, woher diese merkwürdige Übereinstimmung von Welt und Denken rührt, und unter welchen Bedingungen das Denken diesen seelischen Wert im Gegensatz zu bloßem Meinen und Fabulieren hat. Und so wird Kritik des Denkens, Erkenntniskritik, mit der auf ihr begründeten Methodenlehre auch immer mehr ein Anfangskapitel der Naturwissenschaft.

Umso mehr muß dies aber gelten von einer Wissenschaft, die von Anfang an ihren Gegenstand nicht in jener wenigstens geglaubten Selbstverständlichkeit vor sich hat, wie die Naturwissenschaft. Der Ausgangspunkt dieser letzteren ist ja mit unserer täglichen Erfahrung ohne weiteres gegeben. Mit Recht hat bereits August Comte und nach ihm besonders nachdrücklich Ernst Mach darauf verwiesen, daß die wissenschaftliche Erfahrung nichts anderes ist und sein will als nur geordnetere, ökonomische Erfahrung des täglichen Lebens. Dasselbe, was einem jeden seine Welt der Dinge und Vorgänge ausmacht, sobald er die Augen aufschlägt, das ist auch trotz aller ihrer weltfremd scheinenden Formeln die Welt der Naturwissenschaft. Und es wäre ihr Stolz, ja es ist ihr Ideal, aus ihren abstrakten Formeln, aus dieser dem gewöhnlichen Menschenverstande unzugänglichen mathematischen Geheimsprache, jederzeit bis auf die hausbackenen Vorgänge des Alltages herabsteigen zu können.

Dagegen — wo findet die Sozialwissenschaft eine solche selbstverständliche Gegebenheit ihres Stoffes? Ist es der handelnde Mensch — wo bleibt die Gesellschaft? Und ist es diese — wo ist sie zu fassen? Wenn sie nicht mit dem Staate identifiziert wird, wo hat sie ihre Grenzen, oder ist sie am Ende ganz wesenlos, eine bloße Abstraktion oder eine ethische Idee? Ist die Gesellschaft ein Naturkörper oder eine Rechtsschöpfung? Ja schließlich, wenn Naturwissenschaft die Lehre von den Naturvorgängen und deren Gesetzen ist, und die Sozialwissenschaft ebenso eine Lehre von den Sozialvorgängen und ihren Gesetzen sein will — was ist ein Sozialvorgang? Man sieht, in der Naturwissenschaft war das Denken nur am Werke, seinen Gegenstand ständig zu bearbeiten und dadurch zu modifizieren; in der Sozialwissenschaft sucht es ihn vor allem erst zu finden.

Man könnte hier jedoch fragen: ja, ist denn so etwas überhaupt möglich? Ist es denkbar, daß eine Wissenschaft ihren Inhalt sucht? Eine jede Wissenschaft entsteht doch erst dann, wenn ein Interesse da ist, etwas zu wissen. Ein solches Interesse kann sich aber doch nur an einem bestimmten Inhalt entzünden. Also müssen wir doch, wenn wir überhaupt von Sozialwissenschaft auch nur eine Vorstellung haben wollen, doch bereits

ein bestimmtes Wissensinteresse, also einen bestimmten Gegenstand als Wecker desselben im Auge haben.

Das ist richtig; ein solches Interesse haben wir, nämlich, von dem Wesen menschlichen Zusammenseins und Zusammenwirkens etwas zu wissen. Aber diese Bestimmtheit unseres Interesses bezeichnet doch mehr nur den Ort, wo wir seine Befriedigung zu suchen haben, als die Kenntnis des Gegenstandes selbst, die erst dem Interesse seine Befriedigung verschafft. Durch diese Ortsbeziehung unseres Interesses ist noch kein anderes Verhältnis unseres Wissenstrebens zu seinem Gegenstande gesetzt, als etwa desjenigen, der einen Schatz in der Tiefe des Meeres an einer bestimmten Stelle liegen weiß, also zwar in Kenntnis ist, wo er ihn suchen soll, aber weder weiß, wie er beschaffen ist, noch wie er ihn heben soll. Hier also setzt die eigenartige Hilfe der Erkenntniskritik entscheidend ein. Sie hat hier mehr zu leisten, als bloß die wissenschaftliche Arbeit auf ihre Erkenntnisbedingungen hin zu untersuchen. Hier hat sie vor allem erst die *Art* zu bestimmen, auf welche sozialwissenschaftliche Erkenntnis überhaupt möglich ist. Um in dem vorigen Gleichnis zu bleiben, sie hat die Mittel anzugeben, mit denen in der Tiefe der Erfahrung der Schatz des sozialen Wissens zu finden und zu heben ist. Vielleicht arbeiten wir ganz vergebens, wenn wie uns mühen, ihn an der Kette der Kausalität ans Licht zu bringen, vielleicht ist er nur mit dem Netz der Normen einzufangen. Hier entfaltet sich also *erst durch Erkenntniskritik* das Wesen und die Eigenart des *Gegenstandes* der Sozialwissenschaft selbst. Ja, wenn wir sagen dürfen, daß das Objekt der Naturwissenschaft die Natur*erfahrung* ist, von der sie auszugehen hat, demnach auch die Sozialwissenschaft eine Sozialerfahrung als notwendigen Ausgangspunkt haben müßte, so zeigt sich nun, daß die Frage, *ob es neben der Naturerfahrung überhaupt eine Sozialerfahrung gibt*, die also irgend etwas anderes sein müßte, als wir bisher unter Natur verstanden haben, sich vor den Anfang aller sozialwissenschaftlichen Arbeit legt und dringend Antwort erheischt. Und diese Antwort kann nur die Kritik der sozialen Erfahrung, also Erkenntniskritik geben.

Aber wir können uns hierbei doch nicht beruhigen. Dieser Unterschied der Naturwissenschaft und der Sozialwissenschaft im Verhältnis ihres Gegenstandes zur Erkenntniskritik ist doch höchst verwunderlich. Warum soll uns der Gegenstand der Naturforschung gleichsam von selbst gegeben sein, während wir jenen der Sozialforschung erst auf dem Wege der kritischen Selbstbesinnung — nichts anderes ist im Grunde Erkenntniskritik — uns erarbeiten müßten? Dies erscheint umso sonderbarer, als die Natur uns doch eigentlich wie ein ewig Äußerliches gegenübersteht und daher

unserem Sein eigentlich viel fremder ist wie unser gesellschaftliches Dasein, während wir dieses doch jederzeit selbst fühlend erleben und denkend wie wollend gestalten! Diese Frage führt zu einem neuen Blickpunkt auf die Schwierigkeit unseres Problems vom Gegenstande der Sozialwissenschaft.

III. Gerade das nämlich, was die größere Lebensnähe des Sozialen ausmacht, daß wir selbst es sind, deren Tun und Leiden sich hier abspielt, bewirkt eine eigentümliche Erschwerung seiner wissenschaftlichen Erfassung. Der Gegenstand des Naturerkennens, das Naturale, wie wir es nennen wollen, und der des Sozialerkennens, das Soziale, liegen für den theoretischen Blick nicht sofort auf derselben Ebene. Das Naturale erscheint dem naiven theoretischen Bewußtsein als das Selbstverständliche, weil unmittelbar Gegebene; es macht ja eben vor allem den Inhalt seines unmittelbaren Bewußtseins aus, den Gegenstand seiner täglichen Arbeit, seiner stündlichen Sorgen und Freuden. Dagegen ist das Soziale in diesem Sinne dem naiven Bewußtsein — und dazu gehört das Bewußtsein von uns allen, also auch des Theoretikers, solange wir uns nicht kritisch verhalten — überhaupt nicht gegeben. Was hier unmittelbar gegeben scheint, das ist allein eine Vielheit handelnder, sich verschieden mit und gegen einander betätigender Menschen, die wir sämtlich nach unserem Vorbilde als Individuen auffassen. Gegeben scheint also eigentlich bloß das Individuale. Wir werden noch sehen, daß das falsch ist, weil auf kritischer Stufe gerade das Individuale nicht gegeben ist, wenigstens nicht in jener Isoliertheit, welche die gewöhnliche Auffassung annimmt. Aber das eröffnet sich eben erst einer sehr schwierigen kritischen Analyse unserer Erfahrung. Dem ersten Anblick stellt sich die Welt, die wir auch erst spät als soziale Welt kennen gelernt haben, dar als ein Gewirr ineinander und gegeneinander greifender Betätigungen und Verhaltungsweisen vereinzelter Menschen, die selbst dann noch begrifflich vereinzelt bleiben, wenn sie in großer Zahl dasselbe wollen und einheitlich handeln. Es ist dann entweder der überragende Einzelmensch, der Führer, der Herrscher, der Heros, der diese Einheit herstellt, oder es ist das Herkommen, die Sitte, die Nachahmung, der Trieb — alles nur andere Worte für ein bestimmtes Verhalten von Einzelmenschen, das im Effekt zu einer Zusammenstimmung der an sich vereinzelt bleibenden Individuen führt[4].

[4] Wie wenig insbesondere der sog. soziale Trieb die begriffliche Vereinzeltheit der Menschen aufhebt, hat schon Thomas Hobbes sehr genau gewußt. Er spricht sich gegen den aristotelischen Satz aus, daß der Mensch ein von Natur zur Gesellschaft geeignetes Wesen sei, aber nicht in dem Sinne, daß er in Abrede stellen



So hat für den noch unkritischen Blick das Soziale keinen Eigenwert, förmlich keinen Bestand neben dem Individualen. Das Ich bedeutet so zwar mit seiner Innerlichkeit einen unmittelbar erlebten Gegensatz zur Äußerlichkeit der Natur; aber der Ichcharakter dieser Innerlichkeit in seiner individuellen Vereinzelung beherrscht derart den Vorstellungskreis der sozialen Erfahrung, daß er gerade das Soziale, nämlich die eigenartige Beziehung der Individuen aufeinander, kurz das Viel-Ich des Sozialen im Gegensatz zum Nicht-Ich der Natur aus dem Blickpunkt der Aufmerksamkeit ganz verdrängt. Erst die bewußte Denkarbeit bringt das soziale Problem zum Vorschein, durch Bildung der Begriffe der Gemeinschaft, des Einverständnisses, der Gesellschaft, und dem populären Bewußtsein ist dieses Problem noch heute nicht geläufig. Das vielgebrauchte Wort „sozial" deckt meistens nur eine ganz unbestimmte Vorstellung einer wirren, brodelnden, irgendwie zusammenhängenden Masse von Menschen. Und erst die kritische Analyse jener Denkarbeit, durch welche wir uns überhaupt soziale Kenntnisse aneignen, fördert schließlich durch Aufdeckung der Denkbedingungen des Sozialen den besonderen Gegenstand zu Tage, der die soziale Erfahrung ausmacht.

Trotzdem könnte die Notwendigkeit einer eigenen Erkenntniskritik der Sozialwissenschaft noch immer fraglich bleiben. Denn zugegeben, daß diese Wissenschaft ohne die Selbstbesinnung der Erkenntniskritik nicht imstande ist, ihren Aufbau zu vollziehen — und dies ist wohl nicht mehr zu bestreiten —, wozu bedürfte es dann einer besonderen Erkenntniskritik? Es gibt doch nur eine Erkenntnis und nur eine Wahrheit. Warum also sollte nicht die allgemeine Erkenntiskritik auch für sie genügen? Hat nicht Kant für alle Wissenschaft bereits die Grundlage der Erkenntniskritik gestellt, indem er zu beantworten suchte, wie Erfahrung und ein allgemeingültiges Wissen von ihr möglich sei? Daß die Sozialwissenschaft den Anspruch auf eine besondere Erkenntniskritik erhebt, macht vielmehr gerade ihre Wisenschaftlichkeit selbst verdächtig. Denn wie es nur eine Wahrheit gibt, so doch wohl auch nur eine Wissenschaft. Was wäre das

---

würde, daß der Mensch geselliger Antriebe fähig sei, sondern nur, daß dadurch seine Vereinzelung überwunden und Gesellschaft begründet würde. Denn von Natur aus suche der Mensch keine Gesellschaft um der Gesellschaft willen, sondern um von ihr Ehre und Vorteil zu erlangen. „Ich bestreite daher nicht" sagt Hobbes ausdrücklich, „daß die Menschen durch einen Naturtrieb einander aufsuchen; aber die bürgerlichen Gesellschaften sind nicht reine Zusammenkünfte, sondern Bündnisse, zu deren Abschluß Treue und Verträge nötig sind." (Hobbes, Grundzüge der Philosophie III. Teil, Lehre vom Bürger, 1. Kap. Phil. Bibl. S. 79—80.)

also für eine Wissenschaft, die von vornherein für sich gleichsam eine besondere Vernunft verlangte, als ob die Kritik der reinen Vernunft nicht auch für sie geschrieben worden wäre!

IV. Damit sind wir an dem Punkt angelangt, das Verhältnis unserer erkenntniskritischen Arbeit zu der Kant'schen Erkenntniskritik zu bestimmen, und dies ist nicht etwa nur eine Sache des philosophischen Nationales oder eines ebensolchen Glaubensbekenntnisses, sondern gehört bereits zur sachlichen Erörterung selbst. Denn die nachfolgende Untersuchung wird es hoffentlich einwandfrei herausstellen, daß gerade die kritische Beschäftigung mit dem sozialen Erkenntnisproblem dieselbe Parole aufnehmen muß, die im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts aus den Reihen der Naturwissenschaftler erscholl, die Parole „Auf Kant zurück". Es ist also tatsächlich gar keine „besondere" Erkenntniskritik, welche die Sozialwissenschaft erfordert. Vielmehr erscheinen mir in der Kant'schen Erkenntnistheorie alle Grundelemente auch für eine Kritik der Sozialerfahrung bereits gegeben, und zwar, was das Wesentliche ist, schon in der theoretischen Erfahrungskritik Kants, nicht etwa erst in seiner praktischen Vernunftkritik, wo man sie zumeist allein gesucht hat. Nur daß diese sozialkritischen Elemente ihrer Nichtbeachtung entrissen werden müssen, in welche sie durch die gleich zu besprechende mißverständlich individualistische Auffassung der Kant'schen Erkenntnistheorie notwendig geraten mußten. Es handelt sich also gar nicht um die Entwerfung einer neuen besonderen Erkenntniskritik neben der Kant'schen, auch nicht etwa um deren Modifizierung, sondern um deren Weiterführung. Es gilt, die Kant'sche transzendentale Methode ausdrücklich auch auf die soziale Erfahrung anzuwenden, den ganzen Inhalt der Kant'schen Gesichtspunkte an dem reicheren Stoff unserer heutigen Erfahrung zu entwickeln, wodurch allerdings zugleich auch die Kant'sche Erkenntniskritik in einem neuen Lichte erscheinen wird. Denn wenn auch gerade die Grundanschauungen der Kantschen theoretischen Kritik nicht verändert zu werden brauchen, um die Kritik der sozialen Erfahrung zu liefern, die wir suchen, so heißt das nicht, daß sie nicht dem Fortschritt unserer wissenschaftlichen Begriffsbildung angepaßt werden müßten. Im Gegenteil, gerade darin, daß dies möglich ist, ja daß die in Anpassung an die Naturwissenschaft bereits fortentwickelten kritischen Grundanschauungen nun in Anpassung an die Sozialwissenschaft einen neuen Inhalt erschließen, der ihre bisherige Bedeutung voll in sich aufnimmt, ohne daß sie einen Wandel ihres Wesens und ihrer Methode durchmachen müßten, bekräftigt sich ihr Wahrheitswert in einer nicht zu überbietenden Weise.

Freilich ist es dazu notwendig, den eigentlichen Standpunkt der Kantschen Erkenntniskritik, den transzendentalen, in einer von jeder psychologistischen oder metaphysischen Mißdeutung befreiten Gestalt festzuhalten. In diesem Sinne ist die Kant'sche Philosophie, obgleich uns schon bald 150 Jahre von dem Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft trennen, doch eigentlich eine moderne Philosophie: denn es sind erst wenige Jahrzehnte her, seit durch die Bemühungen Otto Liebmanns, vor allem aber Hermann Cohens, die wirkliche Lehre des Kant'schen Transzendentalismus Aufnahme und Verständnis gefunden hat. Kaum eine andere Philosophie hat so wie diejenige Kants das merkwürdige Schicksal gehabt, zuerst in den Himmel gehoben, dann ignoriert und hierauf in einer Art populären Wiedererweckung förmlich degradiert zu werden. Lange Jahrzehnte lag sie ganz und gar in Vergessenheit: das waren die Jahrzehnte des naturwissenschaftlichen Materialismus, der vorstürmenden Technik des Dampfes und der Elektrizität, der aufsteigenden Konjunktur des Kapitalismus. Ihnen voran ging die erste Epoche der Sublimierung der Kant'schen Kritik, in welcher die großen spekulativen Denker, Fichte, Schelling und Hegel, in vermeintlicher Vollendung der Kant'schen Gedanken deren kritisches Hauptziel, die wissenschaftliche Erfahrung von der Metaphysik in schärfste Sonderung zu bringen, wieder verloren gehen ließen und die Wissenschaft geradezu aus einer neuen Metaphysik ableiteten[5]. Und auf die Epoche der völligen Ignorie-

[5] Um Mißverständnisse, die über das Verhältnis der nachkantischen Spekulation zu Kant noch sehr verbreitet sind, durch obiges Urteil nicht noch mehr zu unterstützen, muß ich jedoch folgende notwendige Einschränkung zu demselben machen. Wenn man die spekulativen Systeme von Fichte bis Hegel als einen Abweg von Kant bezeichnet, der nur dazu geführt habe, das mühsam zu erringende und kaum noch recht gewonnene Verständnis des neuen Standpunktes der transzendentalen Methode sofort wieder zu verschütten, so ist dieses Urteil nur in Bezug auf die historische Wirkung dieser philosophischen Systeme zutreffend. Hatte das noch dogmatische Denken der vorkantischen Philosophie schon die allergrößte Schwierigkeit, die neue Denkmethode Kants, die er selbst als kopernikanische Umwälzung des geistigen Weltbildes bezeichnet hatte, sich zu eigen zu machen und fest zu halten, so schien dies Vielen bei den Systemen Fichtes und Hegels gar nicht mehr nötig, und dies umso weniger, je mehr man mit der Zeit ihre Lehren nur aus zweiter Hand, aus den Büchern über sie, statt aus ihren Büchern selbst entgegennahm. So verlor sich die kritische Grundvoraussetzung dieser Systeme, mit denen sie bei ihren Schöpfern noch mit der Methode Kants zusammengehangen hatten, immer mehr aus dem Bewußtsein der späteren Zeit. Immer weniger erkannte diese, daß das absolute Ich Fichtes und das unendliche Denken Hegels gar nicht mehr auf derselben Ebene lagen wie das empirische Ich und das endliche Denken, auch nicht so, daß sie etwa „hinter" diesem empirischen Sachverhalt als dessen „eigentliches" Wesen bestünden. Dem gegenüber ist hervorzuheben, daß auch die nachkantische Spekulation noch ein echter Sprößling

rung folgte eine Scheinerweckung zum Leben, hauptsächlich unter dem Einfluß der an der Bedeutung des transzendentalen Standpunktes ganz vorbeigehenden Schopenhauer'schen Darstellung Kants, in welcher dessen Lehre zu einer Art psychophysischen Relativismus ausgebildet und in dieser Gestalt bei den Naturforschern populär wurde. Die Lehre von der Idealität des Raumes, der Zeit und der Kategorien wurde in diesem Sinne nach Art des Gesetzes der Johannes Müller'schen spezifischen Sinnesenergien verstanden, und das Ding an sich blieb der „wirkliche", zwar gänzlich uninteressante, aber doch die Erfahrung in unserem Gehirn „erzeugende" Gegenstand außer uns. So wurde aus dem schöpferischen Monismus des transzendentalen Standpunktes, für welchen auch das „Ding an sich" nur das Produkt der Gesetzlichkeit unseres Erkennens ist, ein banaler Dualismus, der aus dem lebendigen und aktiven Prozeß der Kant'schen Erfahrung eine durch die Formen unserer Gehirntätigkeit bewirkte starre Projektion einer „Wirklichkeit außer uns" machte[6]. Und die Folge ist, daß heute die Bemühung um den echten Kant — und das bedeutet nicht ein philologisches Interesse an dem Wortsinn der Kant'schen Bücher, sondern ein sachliches Interesse an dem von ihm begründeten neuen Standpunkt — sich fast mehr gegen das psychologistisch relativierende Mißverständnis der naturwissenschaftlichen Kantinterpretation, wie gegen das schwerer verständliche und daher weniger populäre metaphysische Mißverständnis Kants richten muß.

der Kantschen erkenntniskritischen Problemstellung ist, indem auch sie alle Erfahrung nur aus der Gesetzmäßigkeit des Bewußtseins hervorgehen sah. Bloß — und das ist der eigenartige Schritt, den die nachkantische Philosophie sowohl von Kant weg, als über Kant hinaus machte, — bloß daß sie dieses Bewußtsein selbst nicht als ein schlechthin Gegebenes, von allem Anfang an Fertiges ansehen wollte, sondern in jener notwendigen Qualifizierung, wie es der Erfahrung zugrunde liegt, zu begründen und abzuleiten suchte. Dadurch kam sie zu der großartigen und erst in der neuesten Phase der Erkenntniskritik (Cohen, Natorp) in ihrer ganzen Tiefe gewürdigten Auffassung einer Herausgestaltung der Formen des Bewußtseins durch eigene innere Bewegung des Geistes, zur dialektischen Auffassung des Erkenntnisprozesses. Freilich war damit sofort der Weg in eine spiritualistische Metaphysik eröffnet, und dieser wurde auch von allen jenen tatsächlich beschritten, die sich an das Exoterische der Lehre hielten, an die Entwicklung eines absoluten Ichs oder eines Weltgeistes als eines vom erkennenden Subjekt verschiedenen realen Dinges. Aber es war und ist auch eine andere Metaphysik möglich, wonach diese ganze dialektische Entwicklung nichts anderes ist, als die Aufzeigung der logischen Bedingungen der individuellen Bewußtseinwerdung selbst, womit über das Wesen des „hinter" dem Selbstbewußtsein agierenden Geistes, — ob es also jenseits dieses Bewußtseins eine solche Bewegung des Geistes gibt — gar nichts ausgesagt wird als das Eine, daß es jedenfalls dieses Selbstbewußtsein „gibt". Damit bleibt der Kantsche Grundstandpunkt erhalten, — und dies wollten sowohl Fichte wie Hegel — aber er wird davor bewahrt, in

Allerdings will mir scheinen, daß wir mit manchen modernen Fortbildungen des transzendentalen Standpunktes, die aus Angst vor dem Psychologismus das Problem der Geltung von jedem Zusammenhang mit dem Faktum der Erfahrung trennen möchten, und so die Geltung wie eine Art neuen Platonismus aus einem unzugänglichen Jenseits in unsere Welt hineinstrahlen lassen, die Kant'sche Philosophie bereits in eine zweite Epoche der Sublimierung hineingeführt wird, deren absolutes Sollen nicht weniger mystisch ist, als das absolute Ich Fichtes oder der absolute Geist Hegels.

V. Alle diese Verkennungen des transzendentalen Standpunktes Kants von rechts und links, welche die Bedeutung der erkenntniskritischen Arbeit für die Wissenschaft überhaupt nicht erkennen ließen, sind zugleich auch Hindernisse dafür gewesen, den Zusammenhang des transzendentalen Problems und der wissenschaftlichen Arbeit zu erfassen. Es kommt nun aber noch ein Umstand hinzu, der dies ganz besonders für ein soziologisch gerichtetes Denken erschwerte, und so die Gesellschaftslehre von vornherein mit der Erkenntniskritik entfremdete, ja sie wenigstens von der Kant'schen Form fast prinzipiell geschieden erscheinen ließ. Vom Stand-

---

einen leeren psychischen Formalismus zu versinken, wogegen diese beiden großen Fortsetzer Kants so beharrlich angekämpft haben, und was auch das Verhängnis so mancher neuerer Erkenntniskritiker ist. Die Zerstückelung des Bewußtseins in seine Bedingungen durch die Erkenntniskritik erfordert notwendig als ihre Ergänzung und ihr Korrektiv die Zusammenfassung dieser Erkenntnisse und die Sammlung des Blickes auf das lebendige Ganze des Bewußtseins, wie es in und gleichsam hinter allem Erkennen und Erfahren beides trägt. Und dies ist a u c h Metaphysik, aber nicht mehr die alte vorkantische, sondern eben die kritische, die erst seit Kant, Fichte und Hegel möglich geworden ist. In diesem schwer zu erfassenden Sinn hat die Metaphysik Fichtes und Hegels historisch nicht gewirkt, weil sie eben sich selbst dieses Verhältnis zu Kant noch kaum klar gemacht hatte, und weil in der Folgezeit der Kantsche Grundstandpunkt überhaupt aus den Augen verloren wurde. Aber die Renaissance von Fichte und Hegel in der heutigen Erkenntniskritik beweist, daß ihre Lehren notwendige Elemente des erkenntniskritischen Standpunktes selbst enthalten, der erst durch die Einverleibung des dialektischen Gesichtspunktes sich vollendet, und daß selbst ihre Metaphysik eine kritische Mahnung ist, nicht zu glauben, daß Erkenntniskritik ihr Problem, die Möglichkeit der Erfahrung, auflösen kann, ohne die Totalität und Lebendigkeit des Bewußtseins als letzte metaphysische Wesenheit nicht nur stehen zu lassen, sondern erst recht zum Vorschein zu bringen. — Vgl. hiezu besonders Paul N a t o r p, „Allgemeine Psychologie" Tübingen 1912 und Arthur L i e b e r t, „Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich?" Lpzg. 1919, auch mein Buch „Das Soziologische in Kants Erkenntnistheorie", Wien, Volksbuchhandlung 1924.

[6] Vgl. hierzu Max Adler, „Kant und der Marxismus", 1. Kap. E. Laub, Berlin 1925.

punkt eines Denkens, das sein theoretisches Interesse auf das Soziale gerichtet hat, mußte es nämlich als eine charakteristische Unvollkommenheit der Kant'schen Erkenntniskritik erscheinen, die nur aus der damaligen noch rückständigen soziologischen Entwicklung zu erklären ist, daß sie sich nur mit der individuellen Erfahrung beschäftigt und eine Sozialerfahrung für sie noch gar nicht in Betracht kommt.

Und in der Tat: Der Schein gibt einer solchen Auffassung recht. Kant spricht nur von der Naturerfahrung und diese tritt bei ihm ganz und gar nur als die Erfahrung eines Individuums auf. So scheint sein Problem in völlig individueller Vereinzelung gefaßt: Der Erkenntnisprozeß wird untersucht, wie er in einem Ich zustande kommt. Hier hat das Soziale scheinbar nicht nur keinen Platz, sondern es gehört auch gar nicht zum Problem. Die Ichhaftigkeit des Erkenntnisvorganges stempelt ihn ganz und gar zu einem individuellen, wie sie andererseits auch gleichzeitig die unentrinnbare Bedingung aller Erkenntnis wird. Und da die Erkenntniskritik vor allem nur wissen will, wieso das Individuum überhaupt etwas wissen kann, was objektive Geltung hat, so schien es gar nicht nötig, über den Begriff des Einzelsubjektes hinauszugehen, in dem sich der Erkenntnisprozeß abspielte. Der Standpunkt des Transzendentalismus scheint auf diese Weise sogar ein prinzipiell individualistischer zu sein, so daß von da aus gar keine Brücke zum Verständnis des Sozialen führt. Es gibt daher auch nicht wenige Anhänger einer positiven Soziologie, welche meinen, daß diese Wissenschaft als die Lehre vom gesellschaftlichen Wesen des Menschen, die auch sein Denken nur als ein Produkt der gesellschaftlichen Entwicklung verstehen will, dem Transzendentalismus den Todesstoß gegeben hat als der letzten Form einer individualistischen Anthropologie, wenn nicht gar Metaphysik.

In einem anderen Zusammenhange habe ich ausführlicher dargelegt, wie es sich bei solchen Ansichten über die Beziehungslosigkeit des Kantischen Standpunktes zum soziologischen, ja sogar über die Gegensätzlichkeit desselben, nur um ein großes Mißverständnis der eigentlichen erkenntniskritischen Problemstellung bei Kant handelt[7]. Es kann hier nicht alles wiederholt werden, was diese Behauptung zu rechtfertigen imstande ist. Es genügt aber darauf aufmerksam zu machen, daß es eine durchaus psychologistische Verkennung des erkenntniskritischen Standpunktes bei Kant ist, seine Frage nach der Möglichkeit der Erfahrung so aufzufassen, als hätte er gefragt: Wie ist die Einzelerkenntnis des Individuums möglich? Bekanntlich lautet sie vielmehr: Wie ist Erfahrung überhaupt mög-

[7] Vgl. hierzu mein Buch „Kant und der Marxismus" S. 133 ff.

lich? Und mit dieser Frage werden wir sofort über das Einzelbewußtsein hinaus auf ein Etwas gewiesen, das für jedes Erkenntnissubjekt in gleicher Weise besteht und Gültigkeit hat, eben auf eine objektive, d. h. allgemein gültige Erfahrung; so daß die kritische Frage nach der Möglichkeit der Erfahrung bei Kant ja gleichbedeutend geworden ist mit der Frage nach der Möglichkeit der Wissenschaft, was nichts Individuelles mehr ist. Man darf sich also nicht durch den Ausdruck, daß die transzendentale Kritik die Bedingungen der Erfahrung im Individuum ergründen will, verleiten lassen, an die psychologischen Bedingungen der Entstehung der Erfahrung im Einzelsubjekt zu denken. Das führt natürlich unrettbar in den Individualismus, ja tiefer noch, als es die positivistische Oberflächlichkeit ahnt. Denn die meint ja, daß sie das Soziale ganz einfach als selbstverständliche psychologische Wechselwirkung der Individuen auf diesem empirischen Wege gewinnen und derart sogar das Individuum zum Produkt gesellschaftlicher Einwirkungen machen kann. Dabei geht sie ganz ahnungslos an dem gewaltigen Problem vorbei, welches die eigentliche soziologische Kernfrage enthält, inwiefern denn psychologische Subjekte, die doch an und für sich ein jedes in seiner Psyche gleichsam unentrinnbar eingesperrt sind, mit einander in Verbindung treten, auf einander wirken, ja überhaupt von einander etwas wissen können? Die auf ihren soziologischen Standpunkt so stolze Theorie der empirischen Wechselwirkung überwindet daher im Grunde den prinzipiellen Individualismus, von dem sie in Wirklichkeit mit ihrer Vorstellung von auf einander wirkenden, im übrigen aber für sich bestehenden Einzelsubjekten ausgeht, nur dadurch, daß ihr diese Wechselwirkung eine „Selbstverständlichkeit" zu sein scheint, während sie in der Tat ein Wunder ist, „geheimnisvoll am lichten Tag".

Gerade auf dieses Wunder bezieht sich aber der transzendentale Standpunkt. Er fragt nicht nach den psychologischen Bedingungen der Einzelerkenntnis, sondern nach der Möglichkeit einer Erkenntnis für alle, also einer solchen, die gar nichts Individuelles mehr ist, in der vielmehr von vornherein alle Individuen verbunden sind. Darum hat ja, wie wir vorhin gesehen haben, die Erkenntniskritik sofort ihre besondere Einstellung auf das Problem der Wissenschaft erhalten, und so steht sie damit überhaupt gar nicht mehr dem subjektiven Akt der Einzelerkenntnis, sondern der objektiven Tatsache eines über jedes individuelle Erkenntnissubjekt hinausreichenden Zusammenhanges gegenüber. Dieses Problem der Wissenschaft bleibt aber zugleich — und das wird nur zu häufig von manchen modernen Erkenntniskritikern übersehen — das Problem auch der alltäglichen Erfahrung. Denn darin stimmen beide überein, daß sie das Denken und Handeln auf eine Realität außer uns beziehen, die für alle Denk- und Handlungssubjekte

ein und dieselbe ist, sogar für die abnormalen, bei denen sich nur ihre Auffassung über die Verbindung der Weltelemente abweichend gestaltet, nicht aber die Verbindungsformen oder die Elemente selbst andersartig sein können. Wieso wir aber in Leben und Wissenschaft diese *gemeinsame* Realität haben, und warum wir nicht alle bloß seltsame Träumer sind, die sonderbarerweise alle denselben Traum träumen, das ist das Problem der Kantischen Erkenntniskritik, welches in weiterer konsequenten Entwicklung sogar noch zu der letzten großen Vertiefung führt, wieso überhaupt reales nebenmenschliches Bewußtsein möglich ist. Wie diese Fragen von der transzendentalen Erkenntniskritik zu lösen sind und wie sie *nur in ihr* gelöst werden können, dies kann hier noch nicht auseinandergesetzt werden, wo es sich bloß darum handelt, zu zeigen, daß es gerade diese von Kant begründete Denkweise ist, welche schon von der Wurzel auf, d. h. schon in ihren Problemstellungen über den Einzelnen hinausschreitet, indem sie das psychologische Subjekt nur mehr als den empirischen Ausdruck einer Allgemeingesetzlichkeit des Bewußtseins betrachtet, durch welche zuletzt alle soziale Verbundenheit der Individuen erst ermöglicht wird.

Es ist also tatsächlich nur ein Schein, daß das Soziale in der Kantischen Erkenntniskritik nicht vorkommt. Es war als solches nur in der historischen Begrenztheit, die der transzendentale Standpunkt bei Kant noch hatte, noch nicht ausdrücklich zur Darstellung gekommen, aber es mußte in der Kritik der reinen Vernunft, trotzdem diese überall nur von der individuellen Form des Bewußtseins ausging, enthalten sein, weil es eben in dieser Form unaufhebbar steckte und mit ihr nur zur empirischen Erscheinung gelangte. Und die Art, wie dieser soziale Grundcharakter des Bewußtseins sich bei Kant durchsetzt, ist sein Problem von der Möglichkeit der *Allgemeingültigkeit des Denkens*. In diesem Begriffe hatte Kant das erkenntniskritische Problem des Sozialen implicite vor sich. Denn erst die Allgemeingültigkeit des Denkens und der Formen des Geisteslebens überhaupt läßt eine reale Welt um jeden Einzelnen entstehen, die nicht mehr eine solche bloß für ihn, sondern für jedermann ist. Und damit zeigt sich zugleich, daß vom transzendentalen Standpunkte aus, und wieder erst von diesem aus, nun sogar die Logik aufhört, eine individuelle Angelegenheit zu sein, indem sie durch das Moment der Allgemeingültigkeit des Denkens von vornherein auf eine Gemeinschaft von Denksubjekten bezogen, somit sozial ist. *Und das Problem der Gesellschaft liegt derart nicht etwa erst im historisch-ökonomischen Prozeß der Vergesellschaftung vor, sondern schon in dem*

seine Begriffe vergesellschaftenden Denkprozeß des Individuums.

So steckt also der Begriff des Sozialen schon in der individuellen Form des Erkennens selbst eingeschlossen; d. h. alles Geistesleben hat in seinen Formen a priori eine Beziehung über seine individuelle Form hinaus auf einen möglichen Zusammenhang mit einer Vielheit artgleicher Denksubjekte, was ich den transzendental-sozialen Charakter des Bewußtseins genannt habe. Indem Kant die apriorischen Bedingungen des Bewußtseins an der individuellen Form desselben aufsuchte, arbeitete er an einem Objekte, von dem das Soziale unabtrennbar war, mochte er auch noch nicht zur begrifflichen Klarheit und Unterscheidung desselben gekommen sein. Es muß daher dieses Soziale in den weiterentwickelten Ergebnissen der transzendentalen Methode heraustreten. Und so bedeutet das „Zurück auf Kant", das überall nur bestrebt ist, den verloren gegangenen transzendentalen Standpunkt an die inzwischen vorgeschrittene positive Forschung heranzubringen und dadurch beide wechselseitig zu bereichern, auch hier nur, daß der verhüllte soziale Kern der kantischen Erkenntniskritik mit Hilfe unseres entwickelten soziologischen Denkens herausgeholt und zur vollen Entfaltung gebracht werde[8].

Dies konnte Kant noch nicht tun, da zu seiner Zeit trotz der drängenden Form, in der allüberall sich die gesellschaftliche Erfahrung als politisches und besonders als geschichtsphilosophisches Problem sich aufdrängte, sie

[8] Die ganze, auch für die soziale Erfahrung ebenso wie für die naturale kopernikanische Bedeutung der von Kant begründeten transzendentalen Methode erschließt sich freilich erst, wenn auch die praktische Philosophie mit in Betracht gezogen wird. Die bloß naturwissenschaftlich orientierte populäre Wiederbelebung Kants hat freilich in seiner praktischen Philosophie nichts anderes als eine Begründung der Ethik erblickt, die von vornherein mit Naturwissenschaft nichts zu tun hatte, und überdies in ihr meistens einen bedauerlichen Rückfall in die Theologie oder zum mindestens eine schwächliche Konzession an sie beklagt. So mußte ihr eigentliches Wesen als erste kritische Bearbeitung des sozialen Problems selbst sich dem Blicke gänzlich entziehen. War ja dieses soziale Problem der bloß naturwissenschaftlichen Denkweise selbst völlig entgangen und ist ihr verschlossen bis zum heutigen Tage. So mußte nur allzu lange verborgen bleiben, daß die Kritik der praktischen Vernunft nur dasselbe Werk von der Willensseite unseres geistigen Wesens her erbringen wollte, wie es die Kritik der reinen Vernunft von seiner erkennenden Seite her durchgeführt hatte: eine Gesetzlichkeit des Geisteslebens aufzudecken, die über das Individuum hinausreichend, dieses in einen objektiven Zusammenhang eingliedert, der erst eine denkende und wertende Zusammenstimmung von Individuen möglich macht. So ist die Kantische Philosophie in ihren beiden Grundrichtungen durchaus sozial. Freilich ist auch in der praktischen Philosophie die individualistische Form, in der sie vor allem das

doch noch nicht bis zu jener Höhe theoretischer Abstraktion gediehen war, die von ihr einen wissenschaftlichen Begriff ermöglichte. Es mußte erst noch die philosophische Bearbeitung des geschichtlichen Prozesses durch Fichte und Hegel und deren anthropologische Auflösung durch Feuerbach hinzutreten, es mußte erst noch die nationalökonomische Begriffsbildung, die Aufmerksamkeit von der bloß historisch-politischen Außenseite des sozialen Geschehens auf sein innerliches Getriebe gelenkt haben, es mußte endlich die Entstehung einer Kritik der bürgerlichen Gesellschaft bei den französischen und englischen Utopisten die Vorstellung einer reinen Gesellschaftlichkeit des Lebens entwickelt haben, der gegenüber die bestehende staatliche Ordnung nur mehr als eine Übergangsform erschien, um aus allen diesen Elementen die erste theoretische Erfassung des Gesellschaftsbegriffes und einer kausalen Gesetzmäßigkeit des gesellschaftlichen Prozesses selbst zu ermöglichen, wie dies auf der Höhe des Marx-Engelsschen Denkens geschah. Und erst in dem Lichte der so gewonnenen sozialtheoretischen Einsicht war nun auch der soziale Gehalt der transzendentalen Erkenntniskritik sichtbar geworden. Es sind immer erst die Fortschritte der Wissenschaft selbst, welche die Fortschritte der Erkenntniskritik möglich, aber auch notwendig machen. Denn in der Erkenntniskritik entfaltet sich ja nur das Selbstbewußtsein der wissenschaftlichen Arbeit, die Selbstbesinnung über ihren Standpunkt und ihre Vorgangsweisen. Zugleich aber bewährt sich überall in dem Fortschritt des Wissens seine innere Einheit, indem es, dem Anstieg einer Wendeltreppe vergleichbar, in seinem Fortgange stets zu einem früheren Punkte, aber auf höherer

Grundgesetz des Wollens als ein soziales entwickelt, zum Verhängnis für ihr richtiges Verständnis geworden. Denn dieses soziale Grundgesetz des Wollens tritt in der Form des kategorischen Imperativs, also scheinbar in der Form einer individuellen Forderung auf. Wenn nachher Fichte, besonders aber Hegel ihre Begriffe von Sittlichkeit, Staat und Recht in heftiger Opposition zu dem nach ihrer Meinung atomisierenden, individualistischen Standpunkt Kants entwickelt haben, so ist es doch gerade der soziale Keim seiner Problemstellung, den sie von ihm übernommen und bei sich so mächtig entfaltet haben. Zuerst in noch verhüllterer Form bei Kant, dann in metaphysischer Form bei Fichte und Hegel, stellt die klassische Philosophie doch nichts anderes dar als den ersten gewaltigen Versuch einer kritischen Philosophie der Gesellschaft, einer ersten Bearbeitung des sozialen Problems vom theoretischen Standpunkt. Die klassische deutsche Philosophie ist nicht, wie man oft gemeint hat, eine Philosophie des Individualismus, von dem erst Hegel die Abkehr vollzieht, sondern sie ist schon in ihrem ersten gewaltigen Anfang bei Leibnitz eine Philosophie des Sozialismus, wenn man unter diesem Worte sowohl die Theorie wie die Praxis der Gesellschaftlichkeit des Menschen versteht. Und kein Wunder daher, daß die moderne Theorie der Gesellschaft, die Soziologie, nur hier ihre kritische Grundlegung vorgearbeitet finden konnte.

Stufe zurückkehrt. Und so entfaltet sich in längst vergangenen Denkresultaten, die oft lange Zeit hindurch vergessen lagen oder unverstanden als ein Trödel der Geistesgeschichte erschienen, plötzlich ein gewaltiger Inhalt, der dann erst seine ganze befruchtende Kraft entfaltet. So ist es auch mit dem sozialen Kern der Kant'schen Erkenntniskritik und dem soziologischen Geist der klassischen deutschen Philosophie überhaupt bestellt. Erst für das durch den Marxismus geschulte Denken ergibt sich nun eine notwendig aus dem Wesen des Transzendentalismus herauswachsende Konsequenz, die gleicherweise ein Gewinn der Erkenntniskritik und der Sozialwissenschaft selbst wird, indem sie die erstere über den Bereich der bloß naturalen Erfahrung nun auch auf die soziale ausdehnt, und indem sie die letztere aus dem Bann einer materialistischen Metaphysik befreit, dem die Naturwissenschaft so lange verfallen war.

VI. Wie aber kommt es, daß diese Arbeit nicht schon längst geleistet ist, und daß die Soziologie nicht schon seit langem die Ernte, die sie auf dem transzendentalen Boden einheimsen kann, für sich geborgen hat? Dies hängt damit zusammen, daß die Anfänge der Soziologie als selbständiger Wissenschaft trotz aller Keime, die in der kritischen Philosophie bereits für sie vorlagen, zunächst nicht in deren Richtung, sondern ganz außerhalb derselben zur Entfaltung kamen. Der selbstbewußte Anfang und Aufstieg der Soziologie als einer Sonderwissenschaft erfolgte nämlich im Rahmen einer philosophischen Grundansicht, des Positivismus von August Comte, der jeder Erkenntniskritik als einer nur modernen Abart des „metaphysischen" Denkens durchaus abgeneigt war. Das Zusammentreffen der Fortentwicklung der Gesellschaftswissenschaft mit der Blütezeit des naturwissenschaftlichen Materialismus war sodann nur geeignet, den Mangel einer erkenntniskritischen Problemstellung nicht einmal empfinden zu lassen. Und auch die bedeutendste soziologische Theorie dieser Zeit, die organische, die trotz des Agnostizismus Spencers durch ihre Beziehung auf eine zumeist materialistisch denkende Physiologie immer wieder in eine methodische Verwandtschaft zum Materialismus geriet, änderte gar nichts an dem Charakter einer absoluten Verständnislosigkeit für das eigentliche Problem des Sozialen. Ja, indem sie, von der Anschaulichkeit der Analogie des Organismus mit der Gesellschaft überwältigt, bis zur Gleichsetzung dieser beiden Begriffe gelangte, verlor sie das eigentlich soziale Problem vollständig aus dem Auge und erwartete von einer physiologischen Psychologie, und noch mehr von der Biologie die Lösung der Rätsel alles gesellschaftlichen Lebens, besonders seit dem unermeßlichen Auftrieb, den das biologische Denken durch die Lehre Darwins erhalten hatte.

In diesem Beiseiteschieben des erkenntniskritischen Problems macht selbst jenes System des Denkens keine Ausnahme, dessen epochemachende Arbeit, wie wir bereits bemerkten, erst jenen neuen Gesellschaftsbegriff geschaffen hat, in welchem die erkenntniskritische Frage einen auch für die Sozialerfahrung geeigneten Ausdruck finden konnte. Ich meine das System von Marx und Engels. Zwar ist es ganz falsch, wie ich schon wiederholt dargelegt habe, diese beiden Denker als Materialisten anzusehen und die Theorie des Marxismus in irgend einen Systemzusammenhang mit dem naturwissenschaftlichen Materialismus zu stellen. Letzteres ist nicht einmal chronologisch der Fall. Der Marxismus ist vielmehr nur eine besondere Form des genetischen (dialektischen) Positivismus, wie ihn später auch Ernst Mach innerhalb der Naturwissenschaft begründet hat. Aber gerade die Eigenart dieses Positivismus — das zeigt abermals das Beispiel Machs sehr deutlich — bringt es mit sich, daß auch er gar kein theoretisches Bedürfnis fühlt, aus jener Ruhelage des Denkens herauszutreten, in welche die selbstgewählte Bescheidung mit der Erforschung der Zusammenhänge des Gegebenen und Erklärung der Methode dieser Arbeit mit Recht verharrt. Eine solche Selbstgenügsamkeit des wissenschaftlichen Standpunktes konnten gerade die Schöpfer des Marxismus sich umso eher erhalten, als sie für sie ja keineswegs eine Ruhe des Denkens selbst bedeutete, sondern mit der ganzen Ruhelosigkeit und Unermüdlichkeit kritischer Arbeit verbunden war, die jenen Begriff der ökonomischen Vergesellschaftung herausgestaltete, in welchem das sozial Gegebene nun zum ersten Male begrifflich bestimmt wurde.

Erst spät begann auch auf soziologischem Gebiete die erkenntniskritische Arbeit. Eingeleitet wurde sie durch die methodologischen Ausführungen J. St. Mills über die Logik der Geisteswissenschaften, denen die ausführlicheren Arbeiten von Ch. Sigwart und Wilhelm Wundt folgten. Vor allem aber waren es die methodologischen Probleme der Geschichte und der Nationalökonomie, die eine immer mehr wachsende Literatur hervorriefen, in der an der Frage, ob Geschichte überhaupt eine Wissenschaft sei, ob die Nationalökonomie auf kausaler oder auf ethischer Grundlage aufzubauen sei, ob es historische oder ökonomische Gesetze gäbe, u. dgl. mehr, sich die eigentlichen kritischen Probleme der Sozialwissenschaft mehr und mehr entschleierten. In dem Methodenstreit zwischen Schmoller und Karl Menger, zwischen Lamprecht und der Ranke'schen Historikerschule, schließlich in der logischen Abgrenzung von naturaler und historischer Erfahrung durch W. Windelband und H. Rickert wurde immer deutlicher das Problem der Gesellschaft selbst und ihrer Gesetzmäßigkeit zum eigentlichen Objekt der kritischen

Forschung. Einer der ersten, welcher die kritische Bearbeitung des Gesellschaftsbegriffes unternahm, war wohl Ferdinand Tönnies, der unter starkem Einfluß von Marx in seiner Schrift „Gemeinschaft und Gesellschaft" eine scharf sondernde Bestimmung dieser Begriffe zu geben unternahm, die aber noch keine erkenntniskritische war und auch sehr wenig zur wirklichen Klärung beitragen kann, weil die Denkweise bei Tönnies selbst noch gar keine rein soziologische ist, sondern von biologischen, ja schließlich metaphysischen Elementen nur allzusehr durchsetzt ist. Dies soll demnächst in einem anderen Zusammenhang näher dargelegt werden. Dann aber ist vor allem Georg Simmel zu nennen, der schon in seiner Schrift über „Soziale Differenzierung" die Wichtigkeit der erkenntniskritischen Untersuchung auf sozialem Gebiete betonte und in seinen späteren Werken auch an Teilgebieten desselben durchzuführen versuchte. Insbesondere ist in dieser Beziehung auf den ersten Abschnitt seiner „Philosophie des Geldes" und auf einige Partien seiner „Soziologie" zu verweisen (so das 1. Kapitel, der Exkurs über Sozialpsychologie im 8. Kapitel und der Schlußexkurs im 10. Kapitel). Von besonderer Bedeutung scheint mir auch noch die kurz vor seinem Tode veröffentlichte Schrift „Vom Wesen des historischen Verstehens". Allein der Gesamtcharakter dieser Arbeiten ist doch mehr der einer psychologischen Analyse der gesellschaftlichen Wirkungen als der der erkenntniskritischen Untersuchung einer Wissenschaft von ihnen, wenn auch nicht zu verkennen ist, daß Simmel sich dem Standpunkt dieser letzteren in seinen späten Schriften immer mehr näherte. Aber im wesentlichen begegnen wir bei ihm doch einem ganz anderen Interesse gegenüber der sozialen Erfahrung als dem formalen der Erkenntnistheorie. Es ist eigentlich das systematische Interesse des Metaphysikers, der den ungeheuren Stoff des Gegebenen in seiner Totalität erfassen möchte und die fast unübersehbare Mannigfaltigkeit, sowie den unaufhörlichen Wechsel der sozialen Wirklichkeit nur mit einer ebensolchen Beweglichkeit der Denkmittel glaubt bemeistern zu können. Daher die oft verwirrende Veränderung der Standpunkte, mit denen die Simmel'sche Betrachtung ihren Gegenstand von allen Seiten zu erfassen sucht, die stete Anfechtung eben gewonnener Resultate, nicht zwar, um sie gänzlich preiszugeben, aber um sie von einer möglichst entgegengesetzten Seite oder Wertung her zu berichtigen, jetzt in tief eindringender Analyse scheinbar unzerlegbare Zusammenhänge auflösend, dann wieder in ebenso überraschender Synthese ganz entlegene Gedanken und Tatbestände mit einander verbindend[9]. Diese ganze Art der Simmel'schen Bearbeitung sozialer

[9] Vgl. hiezu Max Adler, „Simmels Bedeutung für die Geistesgeschichte" Wien, 1919.

Erscheinungen, die in ihrer Virtuosität der Methode und in der Kraft psychologischer Intuition oft eine künstlerische zu nennen ist, kann, obgleich sie mit Vorliebe auf die Formen des sozialen Bewußtseins gerichtet ist, doch keine erkenntniskritische genannt werden. Denn nur jene Untersuchung verdient diese Bezeichnung, welche sich nicht zur Aufgabe stellt, die soziale Erfahrung selbst, sei es auch nur in ihren Formen, darzustellen, sondern diese auf ihre Denkmöglichkeit hin zu untersuchen. Sie geht also darauf aus, in der sozialen Erfahrung jene nicht mehr bloß psychologischen, sondern logischen Elemente aufzuzeigen, die sie als soziale Erfahrung in einem Bewußtsein überhaupt möglich machen und eine theoretische Erkenntnis konstituieren, die nicht mehr bloße Natur-, sondern eben Sozialwissenschaft ist. Die Simmel'sche Untersuchung zerlegt nur den sozialen Erkenntnisstoff selbst, ohne ihn zu kritisieren; sie nimmt ihn bereits als psychologische letzte Gegebenheit, was besonders deutlich dort zutage tritt, wo man, wie in dem Exkurs „Wie ist Gesellschaft möglich?", erwarten müßte[10], daß nun der Übergang von der psychologischen Analyse zur transzendentalen Erörterung der sozialen Erfahrung erfolgen werde. Dagegen sehen wir, wie dieser Exkurs bei der psychologischen Kategorie der Wechselwirkung als dem gesellschaftsbegründenden psychischen Fundamental-Tatbestande stehen bleibt. Aber gerade an ihm hätte jetzt erst die erkenntniskritische Untersuchung einzusetzen, wie sie überhaupt möglich sei, wie denn in das Individualbewußtsein die Wirkung eines Nebenbewußtseins hineinkommen und mit ihm zusammen eine Einheit der Beziehung auf einander bilden könne. Daß Simmel bei seiner psychologischen Analyse stehen bleiben und die Wechselwirkung als soziale Grunderscheinung anlehnen konnte, trotz des von ihm schon so lebhaft gefühlten erkenntniskritischen Problems, erklärt sich daraus, daß er in seiner psychologischen Analyse eben bis an die Grenzen der erkenntniskritischen Grundlegung vorgedrungen ist, so daß seine Resultate sich auf das engste mit denen der transzendentalen Methode berühren. Dies entspricht übrigens nur der Natur der Sache, weil die psychologische Analyse stets bis an die Schwelle der Erkenntnistheorie führen muß.

So hat also auch Simmels tief schürfende Arbeit, obgleich sie der erkenntniskritischen Erfassung des Sozialen sich am stärksten genähert hat, doch sich der Erfassung des erkenntniskritischen Problems schließlich nicht förderlich erwiesen, da durch den großen Eindruck, der von der psychologischen Formel der Wechselwirkung ausging, der erkenntniskritische Standpunkt völlig zurückgedrängt wurde. Dagegen war es das große und blei-

---

[10] Simmel, „Soziologie", S. 27 ff.

bende Werk Rudolf Stammlers, die reine erkenntniskritische Arbeit schlechtweg auch auf dem Gebiete der Sozialwissenschaft zum Durchbruch gebracht zu haben. Er hat mit großer Energie das erkenntniskritische Problem der Sozialwissenschaft, nämlich die Frage nach der Möglichkeit der sozialen Erfahrung, von aller Vermengung mit bloßer Methodologie und psychologischer Analyse befreit. Seine kritischen Fragen nach der Art der Gesetzmäßigkeit der Sozialwissenschaft, ob kausal oder teleologisch, und vor allem nach den festen logischen Merkmalen, durch welches erst eine soziale Erfahrung sich von der naturalen abhebt, haben tatsächlich zuerst den dogmatischen Schlummer wirksam durchbrochen, in dem bis dahin die Sozialwissenschaft dahingelebt hatte. Darum ist auch von seinem Buch „Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung" (1. Aufl. 1896) eine mächtige Bewegung ausgegangen[11].

Die epochemachende Bedeutung des Buches wird auch dadurch nicht gemindert, wenn man zugleich sagen muß, daß es seine Aufgabe, eine erkenntniskritische Grundlegung der Sozialwissenschaft zu geben, nicht gelöst hat. Ja man muß sogar betonen, daß es durch eine Vermengung grundsätzlich auseinander zu haltender Auffassungen schließlich eine solche Begriffsverwirrung anrichtete, daß der Schaden dieser Wirkung fast den Gewinn übersteigt, den die kritische Problemstellung erbracht hat. Indem er die teleologische Auffassung nicht scharf von der normativen unterschied, die er eigentlich meinte, war der von ihm so strenge durchgeführte Gegensatz von Kausalität und Teleologie von vornherein ein verfehlter; und in-

[11] Insbesonders der Marxismus wurde heftig in diese Bewegung hineingezogen. Denn Stammler war es ja auch, der eigentlich zuerst den Bann der bürgerlichen Gelehrtenwelt gegenüber der materialistischen Geschichtsauffassung gebrochen hat und sich ausführlich mit ihr auseinanderzusetzen bemühte. Da er zugleich ihre Grundbegriffe scharf kritisierte, konnte es nicht ausbleiben, daß seine Kritik auch innerhalb der marxistischen Kreise dort Eindruck machte, wo eine gewisse Tendenz bestand, der starren mechanistischen Interpretation der marxistischen Lehre entgegenzutreten. Es war vor allem Eduard Bernstein, einer der bedeutendsten Schüler von Marx und Engels, der unter offenbarer Beeinflussung Stammlers mit jener Kritik des Marxismus einsetzte, die zu dem großen Streit zwischen „Revisionismus" und „Orthodoxie" führte. Und es war auch das aus diesem Streite hervorgehende geistige Bedürfnis der Überwindung dieses Gegensatzes durch schärfere kritische Erfassung der im Marxismus gelegenen Denkelemente, welches die sogenannte austromarxistische Schule mit den „Marxstudien" im Jahre 1904 hervortreten ließ, deren I. Band mit drei kritischen Arbeiten auf dem Gebiete der Ökonomie, des Rechtes und der Logik der Sozialwissenschaften einsetzte. Vgl. hiezu „Marxstudien" 1. Band, Wien 1904, insbesonders das Vorwort und das Kapitel „Über die Beziehung der Erkenntnistheorie zum modernen Sozialismus", S. 195 ff.

dem er den Begriff der Wissenschaft nicht ebenfalls erkenntniskritisch ableitete, sondern einfach mit dem einer systematischen Ordnung des Stoffes identifizierte, gelangte er zu einem so weiten Begriff der Wissenschaft, daß nun die Feststellung der Sozialwissenschaft als einer anderen Art von Wissenschaft neben der Naturwissenschaft ihr geradezu den logischen Charakter raubte, den sie als Wissenschaft in einem strengeren Sinn dieses Wortes behaupten möchte. Stammler hat bloß gezeigt, daß von dem sozialen Leben auch eine andere Art der Erfahrung als die kausale möglich sei, nämlich die normative. Daß aber die Sozialerfahrung nur als normative möglich sei, und daß es daher keine Kausalwissenschaft vom sozialen Leben geben könne, war ein Resultat, das sich nur aus seiner nicht zu Ende gedachten erkenntniskritischen Bestimmung des Sozialen ergeben mußte. Denn sein angeblich letztes Merkmal des Sozialen, die äußere Regelung alles gesellschaftlichen Lebens, müßte freilich, wenn es wirklich ein letztes Merkmal wäre, den Sozialbegriff auf dem Boden der normativen Erfahrung konstituieren. Aber gerade ein solches Merkmal ist es nicht, da jede äußere Regelung erkenntniskritisch die transzendental-soziale Bezogenheit des Individualbewußtseins auf nebenmenschliches Bewußtsein voraussetzt, wodurch erst überhaupt eine die Individuen verbindende Regel denkmöglich wird[12]. Wie Simmel von der psychologischen, so ist Stammler von der erkenntniskritischen Seite her den Weg nicht zu Ende gegangen, sondern an der Willensseite des sozialen Problems haften geblieben, ohne bis zu seiner Seinsweise vorzudringen. Sie beide führen aber bis an die Grenze, hinter der sich als letzter Ankergrund der sozialen Erfahrung dasselbe findet wie für die naturale Erfahrung, nämlich die Gesetzlichkeit des erkennenden Bewußtseins selbst. Und hier, in seiner theoretischen Funktion, nicht also erst in seiner praktischen, nur freilich in einer von der Erkenntniskritik eben noch zu bestimmenden besonderen Seinsweise dieses theoretischen Bewußtseins, entsteht ebenso wie die naturale auch die soziale Erfahrung. Damit ist das Soziale genau in derselben Sphäre begründet wie das Naturale, und die Sozialwissenschaft in ihrer prinzipiellen logischen Gleichartigkeit mit der Naturwissenschaft aufgezeigt. Auch die Sozialerfahrung ist auf diese Weise eine Seinserfahrung, ihre Gesetzmäßigkeit eine Kausalgesetzlichkeit, und der Unterschied zwischen Naturerfahrung und Sozialerfahrung, somit auch zwischen Naturwissenschaft und Sozialwissenschaft liegt nur in dem verschiedenen transzendentalen Aufbau der Erfahrung selbst, indem die Naturerfahrung durchaus absieht von der immanenten Bezogenheit ihres In-

[12] Vgl. hierzu meine eingehende Kritik Stammlers in „Marxistische Probleme" 5. Aufl. 1922, 7. und 8. Kapitel.

haltes auf nebenmenschliches Bewußtsein, dagegen die Sozialerfahrung nur durch diese Bezogenheit überhaupt möglich wird.

In einer folgenden Arbeit soll nun dargelegt werden, wie zu dieser Erkenntniskritik von der sozialen Erfahrung zu gelangen ist. Und es wird sich zeigen, daß die Frage nach einer besonderen Sozialerfahrung gleichbedeutend ist mit der Frage nach dem besonderen Standpunkt, den das Denken einnimmt, wenn es soziale Inhalte hat, daß also der Unterschied beider nicht in der Sache, sondern in der Auffassung von ihr liegt.

Schriftenverzeichnis von Prof. M. Adler (Wien)

Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft, Wien, 1904.
Marx als Denker, Wien 1908 (3. Aufl., Berlin 1925).
Wegweiser, Studien zur Geistesgeschichte des Sozialismus, Stuttgart 1913 (5. Aufl. Berl. 1922).
Marxistische Probleme, Stuttg. 1918 (5. Aufl. Berl. 1922).
Der Sozialismus und die Intellektuellen, Wien 1914 (4. Aufl., 1923).
Prinzip oder Romantik. Sozialistische Betrachtungen zum Weltkrieg, Nürnberg, 1915.
Zwei Jahre. . . .! Weltkriegsbetrachtungen eines Sozialisten, Nürnberg, 1916.
Politik und Mord, Lpzg. 1918.
Klassenkampf gegen Völkerkampf, Lpzg. 1919.
Engels der Denker. Berl. 1920.
Georg Simmels Bedeutung für die Geistesgeschichte, Wien 1919.
Die Staatsauffassung des Marxismus, Wien 1922.
Der Marxismus und proletarische Lebenslehre, Berl. 1923.
Neue Menschen! Gedanken über sozialistische Erziehung, Berlin 1923.
Das Soziologische in Kants Erkenntnistheorie, Wien 1924.
Kant und der Marxismus, Berl. 1925.

Wissenschaftsgeschichtliche und erkenntnistheoretische Grundlagen der Soziologie*

von Carl Brinkmann (Heidelberg)

Die Gesellschaftslehre sondert aus den zahlreichen in Forschung und Lehre fast sämtlich schon seit der Antike fest konstituierten Wissenschaften, die sich mit dem „Geist" oder der „Kultur" des Menschen beschäftigen, diejenigen Tatbestände aus, die zwischenmenschliche Beziehungen in deren eigentümlicher Bedeutung berühren. Gegen diese Aussonderung als Prinzip einer „neuen" Wissenschaft erheben bis zur Gegenwart jene älteren Disziplinen nicht selten Widerspruch aus Gründen der Form und der Sache[1]. Teils wird behauptet, daß ein solches Vorhaben keine neuen Ergebnisse verspreche, teils wieder, daß die bereits vorliegenden Ergebnisse allzu neu und kühn seien. Die Gesellschaftslehre wird also zunächst zu bestimmen haben, worin ihre Fragestellung über die Leistungen ihrer älteren Geschwister hinausführt, und wie sie sich doch wieder in das Ganze der kulturwissenschaftlichen Erkenntnis einordnet.

Ihre Lehrbücher pflegen mit einer Übersicht über ihre verschiedenen „Richtungen" oder „Schulen" in der Gegenwart zu beginnen. Dabei muß dann sogleich der methodische und sachliche Standpunkt des Verfassers hervortreten, ohne noch durch die Darstellung selbst geklärt zu sein. Das bedingt oft ein verwirrendes Auseinandergehen der Bezeichnungen. Vielleicht ist es am einfachsten, statt dessen festzustellen, aus welchen Stoffgebieten sich die Untersuchungen der heutigen Soziologie hauptsächlich nähren. Es sind zwei: die Völkerkunde, also die Erforschung der heutigen primitiven oder „Naturvölker" und der ihnen tatsächlich oder vermeintlich entsprechenden Gesellschaften geschichtlicher „Urzeiten", und die mehr oder weniger naive Anschauung der zeitgenössischen gesellschaftlichen Zuständlichkeit. Solange diese beiden Betrachtungen mit einer Fülle von einer jeden eigentümlichen, meist stillschweigenden und nur halbbewußten Voraussetzungen nebeneinander hergehen, ohne in großen geschichtlichen und

---

* Aus dem demnächst erscheinenden Bändchen „Soziologie" in Kohlrausch-Kaskel-Spiethoffs Enzyklopädie der Rechts- und Staatswissenschaft.

[1] Vgl. G. v. Below, Soziologie als Lehrfach (Mnchn.-Leipz. 1920) und seine Polemik mit F. Tönnies, Weltw. Arch. 16 (1921) 212 ff., 512 ff.

systematischen Zusammenfassungen[2] miteinander verbunden und aufeinander bezogen zu werden, verharren sie gern auf vorkritischen Stufen. Die ethnologische Gesellschaftslehre läuft Gefahr, ihr sonderwissenschaftliches Handwerkszeug zu verallgemeinern; die aus der Aktualität schöpfende Gesellschaftslehre verwechselt leicht literarische Schilderungen und praktische Orientierungen mit wissenschaftlicher Einsicht[3].

Das gemeinsame methodische Prinzip, das auch die entgegengesetzten soziologischen Forschungsrichtungen gegenüber den stofflichen Kulturwissenschaften zusammenhält, ist die Koordination verschiedener gesellschaftlicher Zuständlichkeiten, die je nachdem das Vertraute durch das Fremde oder umgekehrt zu erläutern und zu verstehen sucht. Wie die Individualpsychologie vergleicht die Soziologie die „relativ natürliche Welt" des modernen Durchschnitts jeweils mit der davon abweichenden Welt anderer Durchschnitte: historischer (phylogenetischer), z. B. des Primitiven; lebensaltermäßiger (ontogenetischer), z. B. des Kindes; abnormer (pathogenetischer), z. B. des Hysterischen; endlich auch tierischer. Eine Beziehungslehre, die von der Kontrolle dieser Vergleiche absieht, ist vor Selbsttäuschungen nicht sicher. Ja man kann sagen, daß die aus der Aktualität schöpfende Soziologie solchen Selbsttäuschungen durch die Färbung ihrer „Tatsachen" mit unbewußten Vorurteilen, Leidenschaften und Interessen sogar besonders ausgesetzt ist: „Ainsi, quand je trouve des faits d'égale importance expérimentale, appartenants les uns au passé, les autres au présent, je préfère ceux du passé; c'est pourquoi le lecteur trouvera beaucoup de citations des auteurs grecs et latins"[4]. Auf der anderen Seite geht natürlich auch das Verständnis von vergangenem Gesellschaftlichen wieder durch das Verständnis von Gegenwärtigem.

Der heutige Problemkreis der Soziologie wird aber nicht völlig durchsichtig ohne die Kenntnis der geschichtlichen Beobachtungs- und Versuchsreihen, die dazu geführt haben. Diese beginnen weder, wie vielfach behauptet wird[5], im 19. Jahrhundert, etwa unter dem Einfluß der neuen sozia-

[2] Einzigartige Beispiele für das erste G. Schmoller, Grundriß der Volkswirtschaftslehre (2. Bde. letztens Mnchn.-Lpz. 1919, dazu H. Herkner in Verh. des Ver. für Sozialpol. 1920, S. 9 ff, und Conrads Jhb. 118 (1922) 1 ff., sowie C. Brinkmann im Weltw. Arch. 16 (1921) 90 ff.), für das zweite M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft (Grundr. der Sozialök. 3, letztens 1924).

[3] Höchste Typen der einen A. Vierkandt, Gesellschaftslehre (Stg. 1923), der anderen L. v. Wiese, Allg. Soziol. 1: Beziehungslehre (Mnchn.-Lpzg. 1924).

[4] V. Pareto, Traité de sociologie générale (2 Bde., Lausanne-Paris 1917) 1, 37.

[5] Zuletzt von K. Singer, Die Krisis der Soziologie, Weltw. Arch. 16, 248: „Es ist hier aber von einer chronologischen Feststellung auszugehen, die mehr als chronologische Bedeutung gewinnen soll, daß nämlich die Soziologie im 19. Jahr-

listischen Theorien, noch trifft es völlig zu, mit Werner Sombart zu sagen[6], daß im ganzen Verlauf der europäischen Neuzeit eine „Naturlehre der menschlichen Gesellschaft" als empirisch-kausales Gegenstück zu den älteren Normenlehren und zu dem neueren Naturrecht entstanden sei. Gewiß ist die Koordination gesellschaftlicher Tatbestände mit den von der neuzeitlich mechanischen Naturwissenschaft erforschten ein Teil eines geistigen Entwicklungsvorgangs, der seit der spätmittelalterlichen nominalistischen Scholastik die geistigen Werte und Bedeutungen nicht mehr bloß als traditional gültig hinnimmt, sondern in ihrer Bedingtheit durch andere, „reale" Zusammenhänge zu ergründen sucht. Aber in diesem Vorgang ist die Naturrechtslehre selbst als eine Erneuerung wichtiger Gedanken der antiken Sophistik der Ausdruck neuer gesellschaftlicher Einsicht, eine neue Metaphysik der jetzt als sozial begriffenen Umwelt und Geschichte, und bis zur Gegenwart von der soziologischen Naturansicht unzertrennlich.

Realer Untergrund der großen soziologischen Arbeiten, die diese Bewegung im westeuropäischen Barockzeitalter hervorbringt, sind die politischen und wirtschaftlichen Veränderungen, die im 17. und 18. Jahrhundert in England der parlamentarischen Aristokratie zur Macht verhelfen, in Frankreich das Ancien Régime auflösen und die Revolution vorbereiten. Dort entsteht aus der revolutionären Machttatsachenphilosophie des Thomas Hobbes[7] der Lehrbegriff, der das Gefüge der Gesellschaft namentlich für die Tatsachen der staatlichen und wirtschaftlichen Ordnung als eine unbeabsichtigte und wertfreie Harmonie naturbestimmter Seelenkräfte und Bedürfnisse faßt, scharf formuliert schon in der „Bienenfabel" des holländischen Arztes John Mandeville (1714), entscheidend fortgebildet, dann in Adam Fergusons „Essay on the history of civil society" (1767), John Millars „Observations concerning the distinction of ranks in society" (1771), und vor allem in den Werken von Adam Smith[8], dem Höhepunkt der englischen nicht bloß ökonomischen, sondern auch soziologischen Theorie. In Frankreich leitet die hugenottische Kirchen- und Staatskritik, gipfelnd in

---

hundert entstanden ist, und zwar von allen Grundwissenschaften als die einzige, die diesem Jahrhundert entstammt."

[6] Die Anfänge der Soziologie, Erinnerungsgabe für Max Weber (Mnchn.-Lpzg. 1923) 1, 6 ff.

[7] S. jetzt neben F. Tönnies' fundamentaler Biographie (Frommanns Klassiker der Philos. 2) H. Schmalenbachs Neuausg. der Elementa Philosophiae: Das Naturreich des Menschen, Frommanns Philos. Taschenb. 2, (1923).

[8] Vgl. E. Salin in Kohlrausch-Kaskels Enzyklopädie 34, 17 ff., der aber die 1896 von E. Cannan zuerst aus einer studentischen Nachschrift herausgegebenen Lectures on justice, police, revenue, and arms (1763) nicht nennt.

B. Jurieus „Lettres pastorales" (1689)[9], die aufklärerisch-enzyklopädistischen Forschungen ein, die, durch den feudalen Absolutismus vom Staate zurückgehalten, sich namentlich der Religions- und Kultursoziologie zuwenden und am Vorabend der Revolution den pessimistischen Skeptizismus Voltaires, den naturrechtlichen Optimismus Jean-Jacques Rousseaus und das physiokratische System des wirtschaftlichen „ordre naturel" erzeugen. Der Gesellschaftsbegriff dieser großen Begründer, nicht bloß dem Namen nach orientiert an den neuzeitlichen Tatsachen aristokratisch-ständischer und bürgerlich-klubistischer Geselligkeit und von der neuen überseeischen Völkerkunde des Kolonial- und Missionszeitalters lebhaft befruchtet, ist der individualistische, der auf der einen Seite aus der gleichzeitigen atomistischen Naturphilosophie, auf der andern aus der Betätigung des geistig von traditionalen Bindungen aller Art „befreiten" Einzelmenschen und seiner Verbindungen erwächst. Aber er spaltet sich bereits in seiner frühesten Darstellung nach der Umwelt der englischen und französischen Staatsgesellschaft. Hier prägt ihn die Daueropposition der Intelligenz gegen die Mächte der Gesellschaft zu den bekannten naiven Ableitungen der sozialen Hauptgebilde aus naturrechtlich minderwertiger Absicht und Erfindung Einzelner (klassische religionssoziologische Formel: der Priesterbetrug). In England treibt daneben die der Feudalität gefolgte Aristokratie des Frühkapitalismus Selbsterkenntnis ihrer eigenen feineren Machtmittel: neben den Interessen der Herrschenden wird das unbewußte und halbbewußte Triebleben der Beherrschten durchsucht. Sicherlich wird auch hier vielfach das Ressentiment aus der Unterdrückung emporkommender Schichten heuristisch. Aber das tiefe naturrechtliche Pathos, besonders bei den Franzosen, die willensbildende Freude an den aufbauenden Kräften der Gesellschaft besonders bei den Engländern dürfen deshalb nicht verkannt werden. Die „organische" Staatsauffassung der deutschen Romantik stammt durch Edmund Burke von der englischen Soziologie ab, die mit der englischen Wirtschaft den Weltkrieg gegen den Napoleonischen Imperialismus gewann. Und auch der soziologische Physiokratismus Frankreichs (wenn man Rousseau und die Physiokraten so zusammenfassen darf) erlebte im Rückschlag auf den voltairianischen Skeptizismus große organische Systembildungen in dem christlichen Sozialismus Henri de St. Simons, der Restaurationssoziologen de Maistre, Bonald und Lamennais und noch Auguste Comtes.

Die biologische Lehre des Darwinismus von der Vererbung durch Auslese, die bekanntlich selbst von der ökonomischen Knappheitstheorie des

[9] Darüber s. den zu wenig beachteten K. Wolzendorff, Staatsrecht und Naturrecht (Gierkes Unters. 126 Breslau 1916) 292 ff.

Thomas Robert Malthus angeregt war, half endlich rückwirkend die englische Soziologie in den Werken Herbert Spencers zu einer „positivistischen" Theorie von der Umwandlung feudaler Staatsordnung in individualistisch-industrialistische Gesellschaftsordnung umbilden, und diese wieder beeinflußte weit mehr als die nachfolgenden angelsächsischen Soziologen die Theorien des französischen und des deutschen Liberalismus, indem sie in Frankreich durch Spencers Übersetzer Alfred Espinas die subjektivistische Schule Gabriel Tardes (Les lois de l'imitation 1890) und die als Schule noch mächtigere objektivistische Emile Durkheims[10], in Deutschland und vor allem Österreich anschließend an den staatswissenschaftlichen Lehrbegriff Robert v. Mohls und Lorenz v. Steins das ökonomische Gesellschaftssystem von Albert Schäffle (Bau und Leben des sozialen Körpers 1875—81 und 1896) hervorbrachte. Diese ganze Gruppe bedeutet mit ihrem dogmatischen Naturalismus und ihrer Widerspiegelung zeitgenössischer gesellschaftlicher Machtverhältnisse zweifellos eine gewisse Verflachung ihrer größeren Vorgänger. Aber ihre Verwendung physiologischer Entsprechungen setzte großenteils nur die kosmische Naturphilosophie der nachkantischen Romantik fort, und in ihrer Gesamtheit „stecken, wie man auch sonst darüber denken mag, bedeutende induktive Werte"[11].

Vor aller empirischen Beobachtung und Ordnung gesellschaftlicher Tatbestände wird stillschweigend oder irgendwie, sei es vorwissenschaftlich, sei es kritisch, ausgesprochen eine Reihe von Grundüberzeugungen von der Beschaffenheit solcher Erkenntnis liegen. Diese können wie jedes Apriori durch die Scheu eines beliebigen Positivismus vor der „Metaphysik" nur verdrängt und dadurch zum Schaden auch der Erfahrung verdunkelt, nicht aber aus der wissenschaftlichen Welt geschafft werden. Dahingestellt bleibt allerdings, inwieweit eine Relativität des Apriorischen in dem Sinne stattfindet, daß jeweils das vor der Erfahrung einer bestimmten Wissenschaft, wie hier der Soziologie, Liegende sich der Erfahrung einer andern, z. B. der Psychologie oder irgend einer Wissenschaft von der

---

[10] R. Maunier, Die franz. Soziologie seit 1900, Monatsschr. für Soziol. 1 1909, 100 ff.). G. L. Duprat, L'orientation actuelle de la sociol. en France, Rev. Intern. de Soc. 30 (1922) 337 ff, 464 ff.

[11] O. Spann, Kurzgefaßtes System der Gesellschaftslehre (Bln. 1914) 9 (in der 2. Aufl. 1924 S. 32 charakteristisch abgeschwächt) über Mohl und Stein („was übrigens auch Treitschke anerkannte"). A. M. Salin a. a. O. 41 und Below, Deutsche Geschichtsschreibung von den Befreiungskriegen bis zu unsern Tagen² (Mnchn.-Bln. 1923) 63 ff. Über englische Soziologie und nachkantische Philosophie vgl. a. C. Brinkmann, Apelt und Buckle Arch. f. Kulturgesch. 11 (1913), 310 ff.

„toten" Natur, noch zugänglich erweist und erst an gewissen Grenzen eine wirklich „metaphysische" Sinndeutung der wissenschaftlichen Gesamtobjekte beginnt. Gerade die Soziologie als Erkenntnis von Sinnverbundenheiten hat jedoch Anlaß sich zu vergegenwärtigen, daß der außerwissenschaftliche Charakter solcher metaphysischer Sinndeutungen über ihre Unentbehrlichkeit für die dadurch zusammengefaßten und gestützten wissenschaftlichen Sinndeutungen nichts entscheidet.

Unvermeidlich nimmt so jede soziologische Forschung zunächst eine bestimmte Stellung zum Problem des sog. Individualismus, der Eigenbedeutung der leibseelischen menschlichen Einzelpersönlichkeit in der Gesellschaft. Insofern hat auch umgekehrt Othmar Spann[12] vollkommen recht, alle Gesellschaftslehre von dem grundsätzlichen Verständnis des (von ihm) sogenannten Universalismus, der übergreifenden Bedeutung der Gesellschaft für die Einzelpersönlichkeit, abhängig zu machen. Nur wird für die soziologische Erfahrung verhältnismäßig wenig darauf ankommen, ob man mit Spann in der Weise des scholastischen Nominalismus-Streits den logischen Vorrang der Gesamtheit vor dem Individuum behauptet oder mit gewissen kosmischen Phantasien, meist bestimmt durch rassenbiologische Vorstellungen, die Gesellschaft als Gesamtkörper für das eigentlich „Lebendige" und die Handlungen ihrer Glieder lediglich für eine Art von Selbsttäuschung hält[13]. Solchen Versuchen wird immer das entgegengesetzte Extrem einer Auffassung der gesellschaftlichen und geschichtlichen Welt als Schöpfung großer Einzelner, die z. B. die europäische Geschichtsschreibung bis zur Gegenwart beherrschte, die Wage halten. Einen Ausweg bietet allein eine kritische Phänomenologie der Erscheinungsformen und Beziehungen individuellen und universalen Lebens in der Gesellschaft.

Sie bilden gleichsam zwei einander zugeordnete Reihen, die von einem Endpunkt im Leiblich-Natürlichen bis zu einem andern im Geistig-Metaphysischen verlaufen. Fruchtlos wird es stets für die Soziologie sein, die Gebundenheit gesellschaftlicher Erscheinungen an die Schranke der rein körperlichen Individualität zu leugnen oder zu vergessen. Diese ist vielmehr in ihren verschiedenen Äußerungen als Sterblichkeit, Kraftbegrenzung, Verkehrshindernis und ähnlichen aus keiner realistischen Erfassung von Gesellschaftlichem wegzudenken. Noch die psychosoziologische „Masse" zeigt gerade in den wesentlich negativen Wirkungen, die die psychische Verschmelzung getrennter Körper in ihr zur Folge hat, ein wie großer Widerstand die „grobe" Körperlichkeit für die Leitung feinerer

---

[12] S. besonders seine Kategorienlehre (Jena 1924).

[13] Die machtvollste Ausführung dieses Gedankens noch immer L. Gumplowicz, Grundriß der Soziologie (Wien 1898. 2. A. 1925).

seelischer Ströme ist. Von diesem leib-seelischen Pol der Individualität führt dann eine Unendlichkeit von Abstufungen zu dem geistigen Gegenpol, der vielleicht mit einem Worte Max Schelers am besten als „intime Person" zu bezeichnen ist. Aller „Individualismus", wie ihn die Geistesentwicklung der rationalisierenden und mechanisierenden Neuzeit geschaffen, übersteigert und benannt hat, ruht an diesem Endpunkt. Allein daß gerade diese individualisierende neuzeitliche Geistesentwicklung zugleich auch die Gesellschaftswissenschaft schuf, beweist schon, daß der Intensitätsskala der Individualität eine gleichsinnige Skala der Universalität entspricht. Sie beginnt mit der leiblichen Hilflosigkeit des neugeborenen und aufwachsenden Menschen, die ihn bekanntlich in ungleich höherem Grade auf seine mitmenschliche Umgebung anweist als das junge Tier. Und von da steigt sie zu den unendlich feinen und verzweigten Beziehungen auf, die auch seelisch und geistig den Einzelnen vielfach zum Vertreter einer Gattung machen, so daß wir sozusagen nur diese in ihm denken, fühlen und handeln sehen. Aber dieser Verlauf kann nun noch weniger als der der Individualitätsreihe von dem Ineinandergreifen mit der „toten" und „lebendigen" Dingwelt, auch der außermenschlichen, unabhängig gedacht werden. Das stempelt gerade das Gebiet des eigentlich Gesellschaftlichen im Vorzug vor dem des relativ Einzelmenschlichen zum Wirkungsfeld leibseelischer, psychophysischer Zusammenhänge. Auf mein Dasein als Einzelwesen scheint in erster Reihe mein eigener Leib, auf mein Dasein als Kollektivwesen der Inbegriff der gesellschaftlich-natürlichen „Wirklichkeit" Einfluß zu üben.

Wie ist nun die Funktionalität der individualistischen und der universalistischen Tatsachenreihen zueinander vorzustellen, also der stetige Prozeß, der eigenlich (und nicht etwa irgend ein Dinggegenstand) mit dem Begriff „Gesellschaft" bezeichnet wird? Dafür bietet wohl der vornehmlich von Theodor Litt[14] erarbeitete Gedanke des sogenannten Perspektivismus die nächste Handhabe. Individualität ist grundsätzliche Einmaligkeit des Blickpunktes auf die lebendige und tote Umwelt mit der unendlichen Möglichkeit der Verschiebung in den beiden Ordnungen des Raums und der Zeit. Aber diese Unendlichkeit von Variationen ist jeden Augenblick bedingt durch das Bewußtsein und die Reaktion auf die in „Ausdruck" und „Verstehen" erlebte Erscheinung anderer Individualitäten von grundsätzlich der gleichen Einmaligkeit und Variabilität der Standpunkte, so daß keine dieser Individualitäten jemals monadisch abgeschlossen und mit den andern nur in „Beziehung" oder „Wechselwirkung", sondern eine jede be-

[14] Individuum und Gemeinschaft. Lpz.-Bln. 1919. 2. A. 1924.

reits in sich aus der Verbundenheit mit andern aufgebaut ist. Diese gewissermaßen potenzierte, vom „Ich" und vom „Du" her bestimmte Unendlichkeit der Lagen wird jedoch sogleich dadurch eingeschränkt, daß gerade die Reziprozität der Perspektiven an die Stelle des theoretisch ewigen Wechsels das praktische Beharren in „geschlossenen Kreisen" setzt, in denen eine Anzahl individualer Blickrichtungen radial auf den Mittelpunkt eines und desselben Ausschnitts, sei es aus der menschlichen, sei es aus der geistigen Umwelt zustreben. Die Beobachtung, daß höchste Grade solcher Geschlossenheit durch die Gemeinsamkeit geistiger Bedeutungen für eine Menschengruppe verbürgt werden, hat wiederholt auf den Gedanken geführt, daß zur Erfüllung des Begriffes der Gemeinschaft das Bewußtsein um ihr Bestehen als solches gehöre[15]. Indessen, wie sich später zeigen wird, dienen ebenso oft und zwar in höherem Maße unbewußte Tatsachen leiblichen und seelischen Zusammenhangs (Landschaft, Abstammung) als Zentren für die Sammlung und Einigung der Perspektiven. Festzuhalten ist die grundlegende Wichtigkeit der Auslese, die das gesellschaftliche Beieinander für den Einzelmenschen unter den naturgegebenen Gegenständen seiner Umwelt ausübt. Auch in diesem Sinne erkennt und handelt die Gesellschaft für ihn. Wie der junge Mensch etwa aus dem Schlafe nur schwer in eine durch Ortsbewegung veränderte „Wirklichkeit" hineinfindet, so ist er (und ebenso der phylogenetisch „Junge", der in irgend einem Maß Primitive) nicht ohne Verlust seiner Gesamtorientierung aus seiner leib-seelischen, natürlich-gesellschaftlichen Umgebung herauszunehmen.

Aus dem dargelegten ergibt sich schon die Antwort auf die noch immer umstrittene Frage nach dem Verhältnis von Psychologie und Soziologie. Diese muß ebenso wie die einzelnen stofflichen Kulturwissenschaften frei sein von „Psychologismus" insofern, als auch sie zwar psychische Tatbestände und Zusammenhänge einschließt, aber sich nicht in ihnen erschöpft, mithin eine wechselseitige Nachbar- und Hilfswissenschaft der Psychologie, aber kein Teil von ihr ist; daher ganz besonders insofern, als sie über der psychischen Tatsächlichkeit der von ihr untersuchten Vorgänge, deren „Bedeutung" und „Sinn" (das, was wir uns gewöhnt haben im Unterschied von dem „Seelischen" das „Geistige" zu nennen) nicht aus dem Auge verlieren darf. Allein es wird nicht ganz leicht sein, auf eine heute sehr verbreitete Weise[16] eine begriffliche und methodologische Sonderung zwischen einer „Soziopsychologie" als individualpsychologischer Be-

---

[15] Das Merkmal der „Gemeinschaft auf der zweiten Stufe" bei G. Walther, Ein Beitrag zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften (Halle 1923) 94 ff.

[16] S. die Übersicht bei L. Stoltenberg, Seelgrupplehre (Bln. 1922) 1 ff.

handlung der sozialen Seelenfunktionen und einer „Psychosoziologie" als eigentlich soziologischer Behandlung seelischer Gesellschaftsfunktionen zu vollziehen. Denn wie gezeigt wurde, verschwindet die absolut gedachte Grenze zwischen der Einzelseele und der Gesellschaft gerade im Übergang zwischen sozialen Seelen- und seelischen Gesellschaftsfunktionen vor der unauflöslichen gegenseitigen Durchdringung beider Gebiete.

Die Gegenwehr vieler soziologischer Forschungsrichtungen der Jetztzeit, besonders in Deutschland, gegen die Abhängigkeit von der Psychologie erklärt sich außer durch die Irrtümer und Anmaßungen des bezeichneten Psychologismus vor allem auch daraus, daß wissenschaftsgeschichtlich namentlich die deutsche Psychologie nach Herbart allzu lange und ausschließlich von den großen, soziologisch jedoch sehr unfruchtbaren Schulen der experimentellen Wahrnehmungs- und Vorstellungspsychologie beherrscht wurde. Die sozial so viel wachere und geübtere Wissenschaft der Franzosen und Angelsachsen besaß, z. B. in den Werken von Théodule Ribot (Psychologie des sentiments 1896) und William James (Psychology 1891) nicht zufällig auch eine psychologische Tradition, die von vornherein den gesellschaftlich wichtigsten Seiten des Einzelseelenlebens, den emotionalen und voluntarischen, zugewandt war. Mit der zunehmenden Beobachtung dieser Seiten und dem Heraustreten aus den engeren Laboratoriumsmethoden ist dann auch bei uns die Kluft zwischen der rein mechanisch-naturwissenschaftlichen Psychologie und der Psychologie des Lebens und damit auch die Kluft zwischen Soziologie und Psychologie immer weniger tief geworden[17].

Neben dieser formalen Erweiterung der wissenschaftlichen Psychologie ging noch eine der Soziologie nicht minder förderliche stoffliche Ausdehnung her, die in der Richtung der oben erwähnten Koordinationen außer- und unterdurchschnittlichen Seelenlebens verlief und hier die von der älteren Soziologie bestimmten Methoden der Ethnologie, Pädagogik, Psychiatrie und Tierseelenkunde durch die experimentell erarbeiteten und geprüften Verfahren der modernen Psychologie ergänzte und verfeinerte. Allemal aber war für diese Neubearbeitung der psychologischen Randgebiete der Durchbruch großer gesellschaftlicher Bewegungen entscheidend. Die moderne Weltwirtschaft half Wilhelm Wundt (Völkerpsychologie 8 Bde. 1900—17) und Durkheim die neuen Völkerpsychologien[18], die mo-

[17] S. jetzt das von C. Kafka herausgeg. Handb. der vergleichenden Psychologie (Mnchn. 1922) und darin besonders A. Fischer, Psychologie der Gesellschaft (2, 339 ff.).

[18] Neueste Hauptwerke L. Lévy-Bruhl, La mentalité primitive, 1912 (dt. von W. Jerusalem, Wien-Lpz. 1921) und F. Graebner, Das Weltbild der Primitiven (G. Kafkas Gesch. d. Philos. in Einzeldarstellungen 1, Mnchn. 1924).

derne Jugendbewegung Eduard Spranger (Psychologie des Jugendalters 1924) die neuere Sozialpädagogik begründen, und am tiefsten und nachhaltigsten beeinflußte das tierpsychologische Experiment Walther Köhlers (Intelligenzprüfungen an Anthropoiden, Abh. der Berliner Ak. 1917, gesondert 1921) in der Wendung zur sogenannten Gestaltpsychologie die kultur- und damit gesellschaftswissenschaftliche Rolle der modernen Psychologie[19].

Die Haupteinwände gegen eine vorzugsweise psychologisch fundierte Soziologie entspringen an dem leibseelischen Anfang und wieder an dem geistigen Bedeutungsende der gesellschaftlichen Vorgänge. Beide werden oft unklar genug geschieden in der Lehre von der sozialen Objektivation behandelt. „Objektiv" im Sinne der Entgegensetzung von Gegenständlichem und Bleibendem gegen das Vorübergehende und Wechselnde seelischer „Subjektivität" sind zunächst alle jene Bedingungen der materiellen „toten" Dingwelt, die als „Realisationsfaktoren"[20] gesellschaftliches wie einzelmenschliches Handeln überall einschränkend und unterstützend begleiten. Wie die Erkenntnis von Kulturtatsachen für die Nachlebenden an die Fortdauer oder Wiederentdeckung von körperlichen Trägern und „Zeugnissen" gebunden bleibt, so ist schon ihr Entstehen von dem Dasein solcher Träger unabtrennlich. Die Selbstabbildung sprachlich ausgedrückter Kulturbedeutung in Schriftzeichen aller Art ist nur ein Sonderfall der beständigen „Verwirklichung" menschlichen und gesellschaftlichen Lebens in einer Welt dinglicher Schöpfungen und Formungen, der Symbole und Werkzeuge im weitesten Verstande, deren Abhängigkeit von dem „Material" der raumzeitlichen Naturumgebung offenbar ist. Steine und Metalle geben nicht nur als Erkenntnismerkmale den prähistorischen Kulturen ihren Namen, sondern auch „objektiv" allen möglichen Kultursystemen bis zu dem kapitalistischen Kohleeisenzeitalter etwas wie einen materiellen Stützrahmen. Und die Ausstattung jedes Gesellschaftsgebildes mit einem „Vermögen" wirtschaftlicher „Güter" stellt auch systematisch von der minimalen Apparatur junger Vereine, Haushalte u. ä. („dieser Stab, mit dem ich über den Jordan ging") bis zu den ungeheueren Stoff- und Reichtumsanhäufungen der entfalteten „Zivilisation" eine stetige Reihe dar.

Wie das körperliche Symbol und seine Bedeutung verhalten sich nun die materielle und die geistige „Objektivität" gesellschaftlicher Vorgänge. Dem „Realisationsfaktor" tritt der ideelle „Determinationsfaktor" zur

---

[19] Darüber jetzt M. Wertheimer, Untersuchungen zur Lehre von der Gestalt, Psycholog. Forschung 1 (Bln, 1921) 47 ff.

[20] M. Scheler, Probleme einer Soziologie des Wissens, Versuche zu einer Soziologie des Wissens (Mnchn.-Lpz. 1924) 8 ff.

Seite, der nun nicht bloß im Zusammenhang mit jenem, sondern auch an sich subjektives Seelenleben zum objektiven Geistesleben erhebt. Menschliche Gesellschaft „objektiviert" sich in den in sich geschlossenen Ausdrucks-, Zweck- und Wertzusammenhängen, die am einleuchtendsten etwa durch die Sprachen, die Staaten und die Religionen vertreten werden, aber ganz allgemein in unendlichen Stufungen und Mischungen den geistigen Gehalt der „Geschichte" ausmachen. Immer wieder schwankt die soziologische Forschung zwischen der Bedeutungsblindheit des Skeptizismus, der all diese Objektivationen in bloße „ideologische" Spiegelungen subjektiver oder gar materieller Verhältnisse auflösen möchte, und der Bedeutungstrunkenheit des Dogmatismus, der Gesellschaft als eine Art Corpus Mysticum im Sinne des christlichen Kirchenbegriffes ohne die Dazwischenkunft materieller oder auch nur subjektivseelischer Realisationsfaktoren, als System und Abfolge reiner „Ideen" und geistiger Determinationsfaktoren auffaßt. Der Hegelsche Begriff des sich durch Selbsterkenntnis entfaltenden und erlösenden Weltgeistes, den nicht umsonst ein Soziologe wie Pareto als Widerspiel aller wissenschaftlichen Gesellschaftskunde bekämpft, ist bis zu seinen letzten Ausläufern in den „Aktions"-Programmen des deutschen und russischen Sozialismus und Kommunismus[21] eine soziologisch sehr wirkungsvolle Erscheinungsform dieses Dogmatismus.

Das wirkliche soziologische Verständnis der Objektivation wird Dogmatismus und Skeptizismus, die sich gelegentlich, wie z. B. in der Geschichtsphilosophie Wilhelm Diltheys, nicht zufällig vereinigen, auf dem Wege einer Kritik der sozialen Vernunft überwinden müssen. Dazu haben vor allem Max Webers Gedanken der „verstehenden Soziologie" und des soziologischen „Idealtypus"[22] den Grund gelegt. Sie nähern sich dem gesellschaftlichen Gebilde vermöge der Einsichtigkeit, die es gerade als ein objektiv von Zwecken oder Werten zusammengehaltenes „zweckrationales" oder „wertrationales" besitzt, und die ermöglicht, es unter Abstraktion von den für diese Beziehung unwesentlichen Umständen jeweils einer bestimmten Typik dieser Beziehung zuzuordnen. Nur wird außer Zweck und Wert auch ganz allgemein jeder objektive, wenn schon von den beteiligten Subjekten gar nicht als solcher gemeinte oder gewußte „Sinn" der Beziehungspunkt so verständlicher gesellschaftlicher Gebilde sein können, z. B. das Ausdrucksgefüge einer Sprache, deren Entstehung

---

[21] Vgl. etwa G. Lukácz, Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats, in: „Geschichte und Klassenbewußtsein" (Bln. 1923) 94 ff.

[22] Dazu A. v. Schelting im Arch. f. Sozialw. 49 (1922), 623 ff., aber auch kritisch J. Kelsen in Zeitschr. f. Volksw. u. Sozial. N. F. 1 (1921) 104 ff. und jetzt Scheler a. a. O. 6 Anm.

primär ja weder Zwecken dient, noch Werte verwirklicht, oder die von der sozialistischen Theorie des „Überbaus" beobachteten unwillkürlichen Zusammenhänge zwischen wirtschaftlichen Gesellschaftslagen und kulturellen Haltungen. Vergleichsweise unwesentlich ist dabei, wieweit soziologisches „Verstehen" und Typisieren sich der klassischen Kausalitäts- und Wechselwirkungsbegriffe der aristotelisch-kantischen Kategorientafel bedient oder sie etwa mit Othmar Spann durch die Begriffe der Ganzheit und der gliedhaften Teilheit ersetzt. Auch die modernen Naturwissenschaften, zu denen damit die Soziologie in Gegensatz gebracht werden soll, sind heute in vollem Fortschreiten von dem substantiellen Gesetzesbegriff der klassischen Mechanik zu den relativitätstheoretischen Begriffen der Gleichförmigkeit, Funktionalität oder „Tendenz"[23].

[23] Darüber jetzt F. C. Mills, On measurement in economics, in: R. G. Tugwell (ed.) The trend of economics (NY. 1924), 37 ff. und F. H Knight, The limitations of scientific method in economics ebd. 229 ff.

Schriftenverzeichnis von Prof. C. Brinkmann (Heidelberg)

Bemerkungen zur Geschichtsphilosophie (Abhandlung der Fries'schen Schule 2).
Die wissenschaftlichen Methoden der Geschichtsforschung (ebd. 3).
Wustrau, Wirtschafts- und Verfassungsgeschichte eines brandenburgischen Rittergutes, Lpz. 1911.
Freiheit und Staatlichkeit in der älteren deutschen Verfassung, Lpz. 1912.
Die ältesten Grundbücher von Novgorod (Vierteljahrsschrift f. Soz. und Wirtschaftsgeschichte 9).
Der Beginn der neueren Handelsgeschichte (Historische Ztschr. 112).
Krieg und Wirtschaft in der Geschichte (Internat. Monatsschr. 9).
Die Entstehung der Staatswirtschaftslehre (Conrads Jahrb. 105).
Die Selbstverwaltung des russischen Nordens (Histor. Vierteljahrsschr. 26).
Badische Weistümer und Dorfordnungen, Heidelberg 1917.
Versuch einer Gesellschaftswissenschaft, Lpz. 1919.
Zur Soziologie des Volkes (Neue Rundschau) 1917.
Zur Soziologie der Intelligenz (Soziologische Probleme der Gegenwart), Berlin 1921.
Die Entstehung von Sturdzas Etat actuel de l'Allemagne (Histor. Ztschr. 120).
Begriff und Aufgabe einer geschichtlichen Staatenkunde (Schmollers Jahrb. 1920).
Weltpolitik und Weltwirtschaft im 19. Jh., Lpz. 1921.
England (Handbuch der Staatengeschichte) Berlin 1921.
Die preußische Handelspolitik vor dem Zollverein, Berlin 1922.
Cobden und das Manchestertum (Klassiker der Politik), 1924.
Geschichte der U.S.A. (Dibelius' Handbuch) 1924.
Geschichte Englands 1815—1914, Berlin 1924.

Die philosophischen Tendenzen der Soziologie Emile Durkheims

von C. Bouglé (Paris)

Die Arbeiten Emile Durkheims stellen nicht nur Beiträge für die Soziologie im eigentlichen Sinne dar: sie haben dem philosophischen Denken neue Aussichten eröffnet. Bei den allgemeinen Problemen, die die Philosophen gewöhnlich beschäftigen, Verhältnis zwischen Materie und Geist, Bewußtsein und Natur, Verstand und Gefühl regt uns der „Soziologismus" Durkheims an, unsere Ideen einer nützlichen Prüfung zu unterziehen.

Welche Richtung hat er der Philosophie geben wollen? Das versuchen wir hier festzustellen und bedienen uns dabei einer Anzahl Durkheim'scher Artikel, die jetzt gesammelt in einem Bande herausgegeben werden[1].

Gerade in der Nachfolge Auguste Comtes erschien es Durkheim notwendig, sich zu spezialisieren und zuerst sein Forschungsgebiet abzugrenzen. Die Soziologie könnte in dem Maße fortschreiten, in dem man nach der Norm, die jeder Wissenschaft vorgeschrieben ist, nicht nur die allgemeinen, sondern auch die speziellen Untersuchungen vermehrte. Sein Vorgänger hat in seiner universalen Bestrebung gern von der Menschheit im allgemeinen gesprochen; ohne sich vorher zu fragen, ob man nicht verschiedene Gesellschaftstypen und Entwicklungsformen unterscheiden muß, hat er in einer kühnen Synthese alle Gruppen von sozialen Tatsachen umfaßt. Seine Nachfolger müssen bescheidener sein: jeder von ihnen muß sich einer besonderen Reihe von Problemen zuwenden, um die Wissenschaft zu fördern.

Aus dieser Einsicht hat Durkheim seine Aufmerksamkeit auf die Probleme der Moral konzentriert. Seit der „Division du travail social" bis zu „Formes élémentaires de la vie religieuse", (dazwischen „Le Suicide") bleibt seine Hauptsorge, das Wesen der Moral, die Rolle, die sie in den Gesellschaften spielt, die Art, in der sie sich dort bildet und entwickelt, in ihrer Bedeutung verständlich zu machen. Seine Forschungen stehen alle mehr oder weniger unmittelbar mit der Soziologie der Moral in Zusammenhang.

---

[1] Sociologie et Philosophie, Paris, Alcan 1924. Die folgenden Betrachtungen wiederholen zum größten Teil unser zu diesem Werk geschriebenes Vorwort. C. B.

Dabei sollten diese Forschungen, seiner Ansicht nach, nicht theoretisch bleiben. Zu praktischen Schlußfolgerungen zu gelangen und der sozialen Praxis den Weg zu weisen, war sein höchstes Streben. Aber um dahin zu gelangen, gab es in seinen Augen keinen andern Weg, als die positive Wissenschaft. Man kann sowohl in der Auseinandersetzung über die „Détermination du fait moral" wie in der Einleitung zur „Division du travail" die beständige Sorge sehen, die Durkheim an den Tag legte, den Mystizismus zu vermeiden (jenen Abgrund, in dem die menschliche Vernunft Gefahr liefe, verdunkelt zu werden), mit den Ergebnissen ihrer eigenen Forschungen diejenigen zu widerlegen, die ständig behaupten, daß auf dem Gebiet der Moral die Wissenschaft einen im Stich ließe, endlich, dem Bewußtsein eine Grundlage durch die Beobachtung bestimmter Tatsachen aufzuweisen. In diesem Sinne könnte man behaupten, daß es Durkheims Wille war, selbst in bezug auf die Moral die Sprache eines Fachgelehrten und nicht die des Philosophen zu sprechen.

Er mußte indessen dahin kommen, große allgemeine Probleme, die nicht vergessen werden können, auf seine Art zu behandeln, zuerst, weil die Soziologie ihr Daseinsrecht nicht nur durch Tatsachenfeststellungen, sondern auch durch Prinzipienauseinandersetzungen beweisen mußte. Es kommt selten vor, daß eine im Entstehen begriffene Wissenschaft nicht dazu genötigt ist, zu philosophieren, um sich ihren Platz zu erobern, sie gewinnt ihn, indem sie Erfolg hat. Sie regt die Geister an, über die Beziehungen der Wissensgebiete untereinander die Verschiedenheiten der Methoden, die Rangordnung der Seinsformen nachzudenken: lauter Fragen, die eine Philosophie einschließen.

Überdies ahnte Durkheim, in dem Maße wie sich seine Untersuchungen ausdehnten, daß sie ihn nicht nur zum besseren Verständnis der Rolle und des Werts irgendwelcher Regel oder irgendwelchen Gebiets der Moral führen würden, sondern zu einem neuen Verstehen der Beziehungen des Bewußtseins und selbst der Vernunft zur Welt. In seinem Denken nahm eine Erklärung des Dualismus, der eigenster Wesenszug des Menschen ist, Gestalt an. Durkheim hat sich nicht enthalten können, die allgemeinen Schlußfolgerungen, zu denen er gelangt war, hervortreten zu lassen. Daraus ist entstanden, was heute so oft mit dem Ausdruck „Soziologismus" bezeichnet wird, eine philosophische Bemühung, die speziellen, allgemeinen und vergleichenden Untersuchungen, denen sich die Soziologen zur Erklärung des menschlichen Geistes widmen, zu krönen.

Die Deutung der Tendenzen dieses Soziologismus hat verschiedene Mißverständnisse hervorgerufen. Man schien zu glauben, daß er zum Materia-

lismus, Organizismus oder Utilitarismus hinneige. Die Lektüre der Durkheimschen Artikel über „Le jugement de valeur" oder „Représentation collective" muß diese Irrtümer zerstreuen.

Man hat sich hier vor gewissen scharfen Formulierungen, die man aus den „Regeln der soziologischen Methode" entnahm, täuschen lassen. Wenn Durkheim uns dazu auffordert, die sozialen Tatsachen wie „Sachen" zu behandeln, so will er uns damit helfen, uns von jedem Vorurteil (prénotion) frei zu machen; er will uns ermahnen, daß es nicht genügt, uns in uns selbst zu versenken und unser Gefühl zu befragen, um das Wesen, die Ursprünge und die Funktionen verschiedener menschlicher Einrichtungen darzulegen; nicht, um deren Entwicklungsgesetze auf die der Materie zurückzuführen, nicht, um ganz und gar das Innere durch das Äußere, das Überlegene durch das Untergeordnete zu erklären. Durkheim ist im Gegenteil einer derjenigen, die am ausdrücklichsten die Tatsache hervorheben, daß die Gesellschaft „vor allem eine geistige Gesamtheit" ist. Er sagt selbst, daß die Soziologie ihre Aufmerksamkeit nicht nur auf materielle Formen, sondern auch auf geistige Zustände richten muß, und daß sie im Ganzen Anschauungen erforscht. Durch ihr Bewußtsein sind die Menschen verbunden. Die gemeinsamen Anschauungen sind das vitalste Band jeder Gesellschaft.

Zweifellos gefällt sich Durkheim in seinen ersten Werken darin, besonderes Gewicht auf das enge Verhältnis zu legen, das zwischen diesen Anschauungen und der bestimmten Form des sozialen Milieus besteht. Je nachdem, ob die Gruppen mehr oder weniger umfangreich sind, ob die Dichtigkeit und Beweglichkeit der Individuen größer oder kleiner ist, variieren die Beziehungen zwischen dem Bewußtsein der Einzelnen und dem Gesamtbewußtsein (die Anschauungen, die der Einzelne aufgibt, sind weniger schwerwiegend), und am Ende wird doch dem Kult der „Persönlichkeit" eine Stätte bereitet. Die „soziale Morphologie" hat also ein Wort bei der Erklärung dieser Entwicklung mitzusprechen. Schließlich kombinieren sich die einmal gebildeten Gesamtvorstellungen, nach ihnen eigenen psychologischen Gesetzen unterliegen sie gegenseitiger Anziehung und Abstoßung. Durkheim legt Wert darauf, daran zu erinnern, daß die religiösen und noch mehr die wissenschaftlichen Ideen keineswegs ein reiner und einfacher Reflex der sozialen Formen sind. Es ist ebenso sicher, daß er weit davon entfernt war, der Soziologie Erklärungen materialistischer Art und Tendenz aufdrängen zu wollen.

Der bereits ältere Artikel über die „Représentations individuelles et représentations collectives" hebt diese antimaterialistische Tendenz hervor. Er hätte manchen Kritikern recht grobe Irrtümer ersparen können. Wir

kennen auch keine nachdrücklichere Widerlegung des Materialismus in der Psychologie. Durkheim beweist unumstößlich die Nichtigkeit jedes Versuchs, die Ideen an die Zellensubstanz zu binden. Das Vorhandensein des Gedächtnisses genügt seiner Meinung nach, um festzustellen, daß das Vorstellungsleben nicht der Nervensubstanz inhärent ist: wie es eine besondere Seinsform hat, so besteht es durch seine eigenen Kräfte. Es unterliegt dem Einfluß und wird nicht übertragen durch bestimmte Gehirnfunktionen, sondern durch die Gesamtheit der Gehirnfunktionen, die in ihrem Zusammensein aufeinander wirken. Wie überall, wo es Zusammengehörigkeit gibt, ergeben sich Wirkungen, die über den Bereich der besonderen Bestandteile hinausragen und sie überschreiten: die Synthese ist schöpferisch.

Und wie uns die Kenntnis dessen, was in den Gehirnzellen vor sich geht, nicht den Schlüssel zu den Einzelvorstellungen geben kann, so kann uns auch die Kenntnis dessen, was in den Einzelbewußtseinen Vieler vor sich geht, nicht den Schlüssel zu den Gesamtvorstellungen liefern: hier wie dort muß man mit dem rechnen, was das Ganze zu den Teilen hinzufügt.

Wir berühren hier, wie wir glauben, den Mittelpunkt der Philosophie Durkheims. Wie für einen Tarde der Leitgedanke, die vorbildliche Idee, die biologische Ansteckung war — Wertungen und Neigungen, die von Seele zu Seele wandern, wie die Mikroben von Organismus zu Organismus —, so ist für Durkheim der Leitgedanke, die vorbildliche Idee, die chemische Synthese, die Wunder hervorbringt, welche die Eigentümlichkeit der isolierten Teile nicht hatte voraussehen lassen. Indem Durkheim die Vorwürfe des Materialismus, die man ihm gemacht hatte, leichter Hand abtut, hat er von Renouvier, wie er bemerkt, die Lehre empfangen, daß das Ganze mehr enthalte als die Teile. Er hätte hinzufügen können, daß derjenige, dessen Spur er noch unmittelbarer folgt und dessen Programm er ausführt, nämlich Auguste Comte selbst, niemals versucht hat, das Überlegene durch das Untergeordnete zu erklären. Der noch sehr verbreiteten Deutung zum Trotz ist der Positivismus keineswegs Monismus. Er weiß, daß bei jeder Seinsstufe neue Formen in Erscheinung treten, die verdienen, in ihrer Eigenart durch besondere Methoden erforscht zu werden. Ebenso wenig wie die Chemie den Schlüssel zur Biologie, liefert die Biologie den Schlüssel zur Soziologie. In diesem Punkt steht die Philosophie Auguste Comtes — trotz alledem, was sie in anderem von ihr trennt —, der Emile Boutroux', der Durkheims Lehrer an der Ecole Normale war, ziemlich nahe. Die beiden Lehren wirkten zusammen, um ihn das ahnen zu lassen, was er selbst die „Kontingenz der höheren Formen des Wirklichen" nannte. Er beansprucht für das Leben der Gesamtheit die relative Autonomie, die dem Geist notwendig und für eine eigene Gesetzlichkeit hinreichend ist.

Wenn Durkheim in dem System der theoretischen Philosophie die Ursprünglichkeit des geistigen Lebens hervorhebt, so ist er um so mehr geneigt, sie in dem System der praktischen Philosophie voranzustellen.

Diese Überzeugung ist der tiefe Grund des Widerspruchs, den er bei der Behandlung der rein utilitarischen Richtungen der Moral, wie auch bei den Einwendungen gegen die organizistische These gemacht hat.

Wenn man von Durkheim wiederholt hört: „Die Moral beginnt mit der Bindung an eine Gruppe", wenn er die persönlichen Pflichten den sozialen unterordnet und endlich beweist, daß heute die Hauptaufgabe des Menschen darin besteht, seine Berufsaufgabe gut zu erfüllen, so schlossen viele daraus, daß seine Lehrmeinung dahin gehe, den Individuen nur die Rolle von Organen zuzuweisen und daß die Gesetze der Moral seiner Meinung nach dahin zielen, den Zusammenhang, die Dauer, das Leben der großen Organismen zu erhalten, vor allem der Staaten.

Der Gedanke Durkheims ist außerordentlich viel umfassender und höher. Das hat sich deutlich gezeigt, als er auf dem Kongreß von Bologna seine so tiefgründigen Bemerkungen über den Ursprung und die Funktion der Werturteile machte. Die Autorität, mit der sie ausgestattet sind, ihre Tendenz, sich aufzuzwingen, ihr Streben nach allgemeiner Geltung sind in seinen Augen ein hinreichender Beweis, daß sie etwas anderes ausdrücken, als das Sein der Dinge oder die subjektive Schätzung: in der ästhetischen wie in der ökonomischen, in der religiösen wie in der eigentlich moralischen Ordnung sind alle Imperative, die Dingen und Menschen ihren Rang zuweisen, Äußerungen des Gemeinwillens. Bedeutet das, daß sie nur der Selbsterhaltung des Gruppenlebens dienen sollen? Sie erhalten nicht einen praktischen, sondern einen geistigen Sinn, der es den Mitgliedern der Gesellschaft wirklich ermöglicht, wie Auguste Comte gesagt hätte, die Menschlichkeit über die Tierheit in ihrem Innern herrschen zu lassen.

Durkheim erklärt mit aller wünschenswerten Klarheit: „Die Gesellschaft ist kein System von Organen und Funktionen. . . . sie ist die Stätte des moralischen Lebens." Weiter bemerkt er: man verkleinert die Gesellschaft, wenn man in ihr nichts anderes sieht, als einen mit Rücksicht auf gewisse Lebensfunktionen eingerichteten Körper. Ihre Aufgabe ist es, ein Ideal zu schaffen. Sie bildet so den Mutterboden, wo die Natur nur auftaucht, um irgendwie überwunden zu werden.

Von diesem Standpunkt aus erscheint die Gesellschaft nicht nur als eine Zwangsgewalt, sondern als ein Mittel der Erhebung für das Individuum. Bei den Regeln, die ihm die Bedürfnisse des gemeinschaftlichen Lebens aufzwingen, kommt der einzelne Mensch zur Geltung. Seine Abhängigkeit ist also Freiheit gebend. In den ersten Kapiteln der „Division

du travail" weigert sich Durkheim zuzugeben, daß der Wert seiner sittlichen Ordnung, wie der Berufspflicht, zu diesem Hauptziel tendiere: die Zivilisation zu fördern. Aber es geht aus den Beispielen, die er wählt, hervor, daß er unter Zivilisation die Vermehrung der materiellen Güter versteht. Er weigert sich, an diesen sogar gemeinschaftlichen Vorteilen die Sittlichkeit zu messen. Die Sache ändert sich, wenn man unter Zivilisation die Gesamtheit der geistigen Güter versteht, die zugleich die Werkzeuge der persönlichen Vervollkommnung wie der gesellschaftlichen Vereinigung sind. Durkheim würde dann zugeben, daß es die Aufgabe der Gesellschaft ist, die Zivilisation zu erhalten, indem sie die Vorbedingungen des geistigen Lebens, das Aufkommen der Menschlichkeit gewährleistet.

Diese kurzen Bemerkungen genügen, um ahnen zu lassen, wie weit uns die Philosophie Durkheims von den materialistischen und organizistischen Philosophien entfernt, denen man sie durchaus nähern wollte. Richtig verstanden ist der Durkheimsche Soziologismus vielmehr eine Bemühung, die idealistischen Tendenzen neu zu begründen und zu rechtfertigen.

Hauptschriftenverzeichnis von Prof. C. Bouglé (Paris)

A). Bibliothèque de philosophie contemporaine. Librairie Félix Alcan:

Essais sur le régime des castes. 1908.

Les idées égalitaires (Etude sociologique) 2. édit. 1908.

Qu'est-ce que la sociologie? 2e. édit. 1910.

Les sciences sociales en Allemagne. 3e édit. 1912.

B). Bibliothèque générale des sciences sociales. Librairie Félix Alcan:

La démocratie devant la science. Etudes critiques sur l'hérédité, la concurrence et la différenciation. 3e édit. revue 1923.

C). In anderen Verlagen:

Le solidarisme. 2e édit. 1924. Libraire Giard.

De la sociologie à l'action sociale 1923. Presses universitaires de France.

La sociologie de Proudhon 1911. Librairie Armand Colin.

Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs 1925. Librairie Armand Colin.

Die Beziehungen der Soziologie zur Sozialpsychologie*

von Charles A. Ellwood (Missouri)

1. Das Wesen der Sozialwissenschaften

Die Bemühung der Sozialwissenschaften ebenso wie der andern Wissenschaften ist es, Wesen und Zusammenhang der Erscheinungen zu erforschen, also in ihrem Fall den sozialen Prozeß. Sie bemühen sich, die Erscheinungen durch genaue Beschreibung aller für ihr Vorkommen wesentlichen Bedingungen zu erklären. In diesem weiten Sinne besteht kein Unterschied der Methode bei den sogenannten Natur- und Sozialwissenschaften. Die Sozialwissenschaften sind ebenso „wahre" Wissenschaften wie die Naturwissenschaften; da aber die von ihnen behandelten Erscheinungen komplex sind, haben sie größere Schwierigkeiten als die Naturwissenschaften, Systeme exakter und erprobter Kenntnisse zu bilden.

Die Naturwissenschaften sind vor allem durch die Methode des Experiments Systeme genauer und erprobter Kenntnisse geworden, d. h. durch die Methode der Beobachtung von Erscheinungen unter so scharfen Kontrollbedingungen, daß sie genau verglichen und gemessen werden können. Da diese Methode den Sozialwissenschaften nicht angemessen ist, scheint sie so begrenzte Möglichkeiten für den Bereich der sozialen Erscheinungen zu haben, daß die Forschung gezwungen ist, sich meist anderer Methoden zu bedienen, wie der Beobachtung, des Vergleichs und der Wechselbeziehung der sozialen Erscheinungen. Quantitätsbestimmung ist kein Wesensmerkmal der Wissenschaft überhaupt; es ist ein Irrtum zu denken, daß die Wissenschaft nur oder hauptsächlich „eine quantitative Feststellung objektiver Tatsachen" sei. Die wichtigsten Darlegungen der modernen Wissenschaft, z. B. die biologischen, sind keine quantitativen Erklärungen, sondern solche entwicklungsmäßiger Beziehungen; die Wissenschaft auf mathematisch-physikalische Formeln zu beschränken, ist weder aus der Geschichte noch aus dem Wesen der Wissenschaft zu rechtfertigen. Quantitative Messungen sind in jeder Wissenschaft um der Genauigkeit willen erwünscht; aber die Sozialwissenschaften werden sich

* Autorisierter Vorabdruck der Einleitung von einem Ende 1925 erscheinenden Werk: „Psychology of human society", das in deutscher Übersetzung in der „Bibliothek der Soziologie und Sozialpolitik" (Verlag G. Braun) herauskommt.

wahrscheinlich lange Zeit mit Zergliederung, Vergleich und Erklärung der Wechselbeziehung der sozialen Erscheinungen begnügen müssen. Wenn sie auch nicht eine soziale Physik bieten können, so können die Sozialwissenschaften doch Systeme kritisch festgestellter und deshalb glaubwürdiger Kenntnisse werden. Im weiten Felde der Sozialwissenschaften wird die Soziologie gewöhnlich als die allgemeinste der Wissenschaften der sozialen Erscheinungen angesehen. Die Soziologie und die andern Sozialwissenschaften, die auf rationalen Methoden beruhen, versuchen zu zeigen, wie bestimmte Bedingungen oder Kräfte den Teil unserer Erfahrung, den wir „sozial" nennen, in der Geschichte und Gegenwart bestimmen. Sie setzen sich das Ziel, die menschliche Gesellschaft und ihre Veränderungen verständlich zu machen.

2. Das Wesen des sozialen Lebens

Das Leben in Gruppen ist nicht allein dem Menschen eigen, sondern vielen Pflanzen und Tieren ebenso. Das Leben in Gruppen ist noch nicht „soziales Leben". Ein Grasbüschel, ein Baumschlag, eine Bakterienkolonie oder eine Menge Protozoen kann Verbundenheit und Abhängigkeit in den Lebensfunktionen der Einzelwesen zeigen; aber wir nennen solche Gruppen gewöhnlich nicht „Gesellschaften"; denn so weit wir wissen, sind solche Formen gemeinsamen Lebens keine bewußten Beziehungen der Zusammengehörigkeit. Die Beziehungen der Einheiten scheinen rein physisch oder physiologisch zu sein. Es ist wahr, daß diese Gruppen das erste Kennzeichen des sozialen Lebens haben, indem sie ein gemeinsames Leben führen, aber da ihnen die bewußten Beziehungen fehlen, können sie nicht als ein „soziales Leben" führend angesehen werden.

Sobald Bewußtsein im tierischen Leben auftritt, ist eine andere Art der Verbundenheit und Abhängigkeit möglich, sie nimmt die Form bewußter Wechselwirkung oder, wie wir genauer sagen könnten, der Wechselwirkung von Reiz und Reaktion an. Mit andern Worten, es entstehen mehr oder weniger bewußte Beziehungen zwischen Mitgliedern von Tiergruppen, die Gruppentätigkeit wird vermittelst mehr oder weniger bewußter Wechselwirkungen oder gegenseitiger Verständigung der Gruppenmitglieder ausgeführt. In diesem Falle wird die Vereinigung der Gruppenmitglieder durch bewußte Prozesse ausgeführt und bewährt, aus denen das sogenannte Kollektiv- oder Gruppenverhalten hervorgeht.

Wenn wir dieses „Kollektivverhalten" zerlegen, finden wir, daß es aus verschiedenen Arten von wechselseitigem Reiz und Reaktion besteht, die den ganzen Weg durchlaufen von den rein instinktiven Reaktionen, die durch Vererbung bestimmt werden, bis zu den Reaktionen und Reflexen,

die (bei den Menschen) von der Vernunft kontrolliert werden. Nun wird dieses Kollektivverhalten, das durch mehr oder weniger bewußte Vorgänge vermittelt und kontrolliert wird, auch „soziales Verhalten" genannt. Wir können „soziales Verhalten" dasjenige nennen, das aus den mehr oder weniger bewußten Beziehungen der Individuen untereinander sich ergibt und „soziales Leben" das Leben, das aus den psychischen Wechselwirkungen der Gruppenmitglieder folgt. In den niederen Formen des tierischen Lebens beginnt es mit sehr einfachen psychischen Reizen und Reaktionen, wie z. B. Nachahmung und Sympathie, beim Menschen erhebt es sich zur Stufe des verständigen Gedankenaustausches. Der Gedankenaustausch zwischen Individuen ist es, der vor allem die organisierten Formen des Kollektivverhaltens ermöglicht, das wir bei den menschlichen Gruppen sehen. Bei den menschlichen Gruppen ist dieser gegenseitige Verkehr die hauptsächlichste Form der psychischen Wechselwirkung.

Die beiden Kennzeichen des „sozialen Lebens" sind also 1. Zusammenwirkung im Sinne der Ausführung gewisser gemeinsamer Tätigkeiten durch eine Gruppe (Kooperation) und 2. Wechselwirkung im Sinne bewußter wechselseitiger Reize und Reaktionen (Interstimulation). Die letztere ist indessen nur das Mittel zur Ausführung der Gruppentätigkeiten. Das soziale Leben ist augenscheinlich die Form des kollektiven Lebens, die durch psychische Wechselwirkung bestimmt wird, d. h. nach einem psychischen Plan vor sich geht. Das kommt daher, daß eine Gruppe aus verhältnismäßig unabhängigen Individuen besteht und daher ihr mögliches gegenseitiges Verbindungsmittel mehr oder weniger bewußte Reize und Reaktionen sind. Daraus folgt, daß die „Psychologie des sozialen Lebens" nicht die individuellen Vorgänge, sondern nur die kollektiven Vorgänge, die interindividuelle psychische Wechselwirkung erforschen kann. Die Psychologie des kollektiven Verhaltens muß einen beträchtlichen Teil der Soziologie ausmachen, die von den sozialen Erscheinungen im allgemeinen handelt; denn nur auf diese Weise können wir durch Analyse erreichen, das Leben oder die Handlungen der menschlichen Gruppen zu erklären.

Wir können die Gesellschaft definieren als *Gruppe von Individuen, die gemeinsam handeln oder ein gemeinsames Leben auf Grund psychischer Wechselwirkung führen.* Bewußte Beziehungen kann es auch ohne soziales Leben geben, aber es gibt kein soziales Leben ohne bewußte Beziehungen oder Wechselwirkungen. Es ist daher das psychische Element, das vergesellschaftet, oder, um es mit andern Worten zu sagen, es ist das interpsychische Leben von Individuen, das das soziale Leben möglich macht. Es würde indessen falsch sein, zu denken, daß das ganze soziale Leben in diesen psychischen

Elementen besteht; im Gegenteil, die Abhängigkeit, die wir in einer sozialen Gruppe finden, ist eine Abhängigkeit des ganzen Lebensprozesses. Sie umfaßt ebenso objektive physische Tätigkeiten wie psychische Vorgänge, die diese Tätigkeiten dirigieren und kontrollieren. Es gibt keine Entschuldigung für die Einseitigkeit der Erklärung, daß das interindividuelle das ganze soziale Leben, oder daß die Psychologie des Kollektivverhaltens die ganze Soziologie sei, aber wir müssen anerkennen, daß psychische Wechselwirkungen das soziale Leben ermöglichen. Dies ist ein konstituierender Bestandteil.

Das äußere Kennzeichen des „Sozialen" ist die Abhängigkeit des Handelns oder des Verhaltens einer Gruppe von verhältnismäßig unabhängigen Individuen. Ein gewisser Grad des Bewußtseins der Individuen einer Gruppe von einander ermöglicht erst koordinierte Tätigkeiten auszuführen. Die gewöhnlichste Beobachtung stellt fest, daß Mitglieder einer solchen Gruppe in ihrer Tätigkeit durch die Gegenwart anderer Individuen der Gruppe angereizt werden. Mit andern Worten: das Bewußtsein des Andern bestimmt das soziale Bewußtsein. Wir können nicht den Begriff Gesellschaft in irgend einem verständlichen Sinn denken, ohne ihn auf Bewußtsein zu beziehen. Wenn wir alle Bestandteile untersuchen, die das soziale Leben bilden, so finden wir, daß sie entweder bewußte Vorgänge oder eng mit solchen verknüpft sind. Bei wissenschaftlicher Zergliederung jeder Lage des sozialen Lebens der Menschheit werden wir finden, daß sie auf bewußten Tätigkeiten, Haltungen, Gefühlen, Glauben, Interessen, Wünschen, Werten und Normen der Individuen beruht. Es gibt keine soziale Lage, wenn man die psychischen Bestandteile wegläßt. Sitten, Gebräuche, Überlieferungen, Einrichtungen, die ganze Zivilisation, lassen sich in wesentlich psychische Bestandteile auflösen. Wir können uns die menschlichen Einrichtungen oder die menschliche Geschichte nicht ohne bewußt wirkende Kräfte vorstellen. Das soziale ist offensichtlich eine besondere Entwicklung des bewußten Lebens. Die Verbundenheit oder Abhängigkeit, die Berührung mit Anderen oder die Entäußerung unseres Ich, bringt das Soziale hervor. Noch einmal, es ist gerade das psychische Element, das das Soziale bedingt und Kriterium des Sozialen ist psychische Abhängigkeit. Folglich ist eine psychologische Erklärung erforderlich, um soziale Prozesse oder Institutionen zu verstehen.

3. Entwicklungsphasen des sozialen Lebens

Anfänge des sozialen Lebens stellt die Tiervereinigung dar. Wie wir schon gesagt haben, leben außer dem Menschen viele Tiere in Gruppen und verständigen sich miteinander, sie haben eine Art Bewußtsein von der

Gegenwart anderer Individuen ihrer Gruppen. Sogar instinktive Tätigkeiten erfordern häufig einen gewissen Grad Bewußtsein voneinander. So beginnen Gruppenverhalten und soziales Leben weit unten im Bereich tierischen Lebens. Das Leben der sozial lebenden Insekten, wie Ameisen und Bienen, illustriert genügend diese Phase des sozialen Lebens. Aber erst wenn das soziale Leben auf erworbener Übereinstimmung und nicht nur auf angeborener oder ererbter Übereinstimmung beruht, besteht die Möglichkeit, daß bewußte Vorgänge das soziale Verhalten bestimmen.

Bevor das menschliche Stadium erreicht ist, finden wir übereinstimmende Handlungsweisen, die augenscheinlich in sozialen Tiergruppen durch psychische Vorgänge, wie Eingebung, Nachahmung und Sympathie, hervorgebracht werden. Indessen werden Tiergruppen zweifellos von ererbten Anlagen oder Instinkten beherrscht. Dagegen ist die menschliche Gesellschaft seit ihren frühesten Anfängen durch erworbene Übereinstimmung, die auf Gewohnheit oder Überlieferung beruht, charakterisiert. Eine Gewohnheit, die ein Mitglied erworben hat, kann den andern Gruppenmitgliedern übertragen und so gemeinsames Eigentum aller werden. So erhält die Wechselwirkung besonders in der Form der gegenseitigen Verständigung neue Bedeutung. Von da an ist ein neuer Typ des sozialen Lebens möglich, der auf der Basis der erworbenen Gewohnheit beruht, und die Errungenschaften eines Individuums können allen überliefert werden. Demgemäß nimmt die gegenseitige Verständigung, die zur Übertragung von Gewohnheiten nötig ist, in den Menschengruppen die Stelle des Instinkts ein, um eine verhältnismäßige Übereinstimmung der Handlungsweise bei allen Mitgliedern der Gruppe zu bewirken. Darum weist das soziale Leben des Menschen manche zusammenhängenden Formen des Verhaltens auf, die bei tierischen Gruppen nicht zu finden sind, wie Gewerbe, Kunst, Regierung, Erziehung, Wissenschaft, Moral und Religion, was mit „Kultur" bezeichnet wird (d. i. der wissenschaftliche Ausdruck für Zivilisation im weitesten Sinn). Sie beruht auf erworbener Gewohnheit und geht zurück auf die höheren Mittel sozialer Verständigung des Menschen durch die artikulierte Sprache und auf seine überlegene Anpassungsfähigkeit durch abstraktes Denken.

Kultur (oder Zivilisation) ist also nicht angeboren, sondern wird von jedem Individuum in der menschlichen Gruppe erworben; aber diese Kultur der Gruppe bestimmt das Verhalten des Individuums und damit das Gruppenverhalten. Das soziale Leben ist demnach durch die Kultur bestimmt und Kultur ist eine Sache der Gewohnheiten und Überlieferungen, die durch Wechselwirkung mit andern Mitgliedern der gleichen Gruppe erworben werden. Diese Wechselwirkung ruht indessen fast ganz auf

psychischer Basis und wird vermittelt durch Suggestion, Nachahmung und die bestimmteren Formen der Verständigung wie z. B. die Sprache. Die Soziologie der Menschengruppen scheidet sich deshalb sehr deutlich von der Psychologie des Kollektivverhaltens von Tiergruppen. Nicht Instinkt, sondern Kultur und Tradition muß das Hauptinteresse des Soziologen oder dessen sein, der eine psychologische Deutung menschlichen Kollektivverhaltens geben will, denn die Entwicklung der Kultur unterscheidet das soziale Leben der Menschen von dem der Tiere.

Nähern wir uns dem sozialen Leben vom Standpunkt der Entwicklung, so entdecken wir erneut, daß es hauptsächlich von psychischem Wesen und entsprechenden Methoden ist, und das in zunehmendem Maß, je mehr wir die Reihe der sozialen Entwicklung verfolgen. Eine rein objektive Soziologie, d. h. eine Soziologie der bloß physischen Vorgänge würde für den Menschen bedeutungslos sein. Jede wissenschaftliche Beschreibung sozialen menschlichen Lebens muß sich mit bewußten Vorgängen befassen, wenn sie für uns verständlich sein soll. Der psychologische Teil der Soziologie muß deshalb ihr wichtigster werden. Er ist nicht nur der weitere, sondern auch der fruchtbarere Teil, wenn unser Ziel beim Studium des sozialen Lebens ist, zu lernen, wie wir es kontrollieren können, denn gerade die bewußten Vorgänge sind vor allem der Kontrolle zu unterwerfen. Das soll natürlich nicht heißen, es gäbe in der menschlichen Gesellschaft nicht auch physikalische und mechanische neben psychischen Wirkungen. Die Soziologie hat ein weiteres Gebiet als die Psychologie der menschlichen Gesellschaft, wenn auch das letztere Gebiet der zunächst zu bearbeitende Teil der Soziologie sein mag.

4. Soziologie und Sozialpsychologie

Sowohl die Soziologie wie die Sozialpsychologie im gewöhnlichen Sinne befassen sich mit dem Studium sozialer Gruppen, besonders menschlicher Gruppen, ihrer Organisation, ihrer Entwicklung und ihres Verhaltens. Wo liegt die Beziehung zwischen diesen beiden Gebieten, wenn beide darauf abzielen, das soziale Leben des Menschen und seine Veränderungen verständlich zu machen?

Im weitesten Sinne kann Soziologie definiert werden als das Studium menschlicher Beziehungen oder der Wechselwirkungen von Individuen und Gruppen. Aber insoweit diese Beziehungen das Ergebnis des Gruppenlebens sind, können wir als zweckdienliche Definition der Soziologie bestimmen, daß sie *die Wissenschaft von dem Ursprung, der Entwicklung, dem Aufbau und der Tätigkeit sozialer Gruppen* ist. Ihr Standpunkt ist und ihr Interesse richtet sich immer

auf die Gruppe und ihr Verhalten. Die Psychologie dagegen richtet ihr Interesse gewöhnlich auf das Individuum und sein Verhalten. Das Problem der Psychologie ist, die Erfahrung und das Verhalten des Individuums zu erklären, während das Problem der Soziologie darin besteht, das Wesen und Verhalten der Gruppe zu erklären. Sobald das Interesse sich vom Individuum zur Gruppe wendet, wendet es sich vom rein Psychologischen zum Soziologischen.

Aber wie sollen wir die Betrachtung psychischer Seiten sozialer Gruppen und des sozialen Lebens im allgemeinen bezeichnen? Gewöhnlich wird sie „Sozialpsychologie" genannt und ist offensichtlich ein Teil der Soziologie, wenn die Unterscheidung zwischen Psychologie und Soziologie, die eben aufgezeigt wurde, gültig ist. Glaubt man, daß es falsch ist, die Gesellschaft überhaupt psychologisch zu erklären, wie einige soziale Denker behauptet haben, dann kann nur eine Physik und Biologie der Gesellschaft übrig bleiben und der Versuch einer psychologischen Deutung des Gruppenlebens ist ein Fehler, der wahrscheinlich auf falscher Metaphysik beruht und nicht innerhalb der Grenzen der Wissenschaft liegt. Indessen ist eine solche Ansicht sowohl vom Standpunkt der Wissenschaft wie von dem des gesunden Menschenverstandes abgeschmackt. Die Hauptvertreter der wissenschaftlichen Soziologie wie der wissenschaftlichen Psychologie halten die Ansicht aufrecht, daß eine psychologische Deutung des sozialen Lebens ein Teil, und zwar ein sehr notwendiger und bedeutender, jeder allgemeinen Soziologie sei. Dementsprechend ist „Sozialpsychologie" im Sinne der Psychologie des Gruppenverhaltens ein Teil der Soziologie[1]. Sie ist das Studium der psychischen Faktoren, die im Ursprung, der Entwicklung, dem Aufbau und der Tätigkeit sozialer Gruppen wirken. Schließlich wird die Soziologie, wie die andern Wissenschaften durch ihre Probleme und Resultate bestimmt. Wenn das soziologische Studium des Gruppenverhaltens nicht die Erklärungen der objektiven oder äußerlichen Formen und Veränderungen des sozialen Lebens gibt, kann es kaum soziologisch genannt werden, denn, wie wir schon sagten, es ist das Ziel des Soziologen, eine allgemeine Theorie des objektiven sozialen Lebens zu erreichen. Ebenso muß bemerkt werden, daß „Sozialpsychologie" als Studium auch die sozialen Motive und Verhalten (behaviour) des Individuums umfassen kann. In diesem Falle ist im Mittelpunkt des Interesses das Individuum und sein Verhalten, diese Art „Sozialpsychologie" bleibt

[1] Vgl. Giddings' Darstellung („Studies in the Theory of Human Society", S. 252). „Das Verhalten mehrerer (pluralistic behaviour) ist die hauptsächlichste Angelegenheit der Sozialpsychologie, auch Soziologie genannt."

rein psychologisch[1]; sie wird dem Soziologen wertvoll sein, denn sie hilft ihm, die Formen und Veränderungen des Gruppenlebens zu verstehen, aber sie ist keine Soziologie. Augenscheinlich ist also die gewöhnlich gebrauchte Bezeichnung „Sozialpsychologie" ein unklarer Ausdruck, der sowohl Teile der Individualpsychologie wie der Soziologie in sich begreift. Gegen die Sozialpsychologie im Sinne des Studiums sozial bedingten individuellen Verhaltens (es gibt wenig im Verhalten des erwachsenen Individuums, was nicht sozial bedingt wäre), kann natürlich kein Einwand erhoben werden, vorausgesetzt, daß sie nicht die Stelle des Studiums des Gruppenverhaltens einzunehmen versucht.

Daß es Gruppenverhalten ebenso gewiß wie individuelles Verhalten gibt, ist für unsere Erfahrung durch Tatsachen wie Gebräuche, Einrichtungen, Gruppenorganisation und Gruppenveränderungen bewiesen. Aber es ist natürlich falsch, zu denken, daß dies ohne Verhalten und Erfahrung der Individuen verstanden werden kann. Die Gruppe und das Individuum, soziales Leben und individuelles Leben, sind korrelativ und können nicht ohne einander verstanden werden. Daher brauchen wir ebenso ein Studium des Gruppenlebens und -verhaltens, wie der menschlichen Natur und des individuellen Verhaltens, eine Psychologie der Gesellschaft wie eine Psychologie des Individuums. Wie das individuelle und das soziale Leben, so sind Psychologie und Soziologie unzerreißbar miteinander verbunden und greifen ineinander über. Es ist kaum nützlich, zu genau zu fragen, wo das eine aufhört und das andere anfängt, aber es ist nützlich, sowohl die individuellen wie die sozialen Seiten des Lebens und Verhaltens, sowohl beim Einzelmenschen wie bei der menschlichen Gesellschaft zu erforschen.

5. Soziologie und Psychologie

Die einzig befriedigende Methode, die Wissenschaften voneinander zu unterscheiden, ist die Unterscheidung ihrer Probleme. Die verschiedenen Wissenschaften stellen nur eine Arbeitsteilung dar und greifen deshalb häufig ineinander über. Es gibt wahrscheinlich nichts im sozialen Leben des Menschen, was nicht von der Physik, Chemie, Geographie, Biologie und Psychologie aus erklärt werden könnte. Trotzdem können diese vorgenannten Wissenschaften das soziale Leben des Menschen aus dem einfachen Grunde nicht völlig erklären, da es nicht ihr zentrales Problem ist.

[1] Solche Sozialpsychologie des Verhaltens des einzelnen findet sich z. B. in den 14 ersten Kapiteln des kürzlich veröffentlichten Buches von Allport „Social Psychology".

Die Unterscheidung zwischen Soziologie und Psychologie ist, wie wir gesehen haben, schwierig, wenn wir die Gültigkeit der psychologischen Methode bei der Soziologie anerkennen. Wir müssen freimütig zugeben, daß die Unterscheidung zwischen den Wissenschaften selber problematisch ist. Wie wir bemerkt haben, erforscht die Psychologie das Individuum und sein Verhalten, während die Soziologie die Gruppe und ihr Verhalten erforscht. Aber wir können nicht die Gruppe ohne die Individuen verstehen, aus denen sie besteht. Die Abhängigkeit der Soziologie und Psychologie ist eine gegenseitige. Die Individualpsychologie muß auf das Studium des Gruppenlebens blicken, um vieles im individuellen Verhalten zu verstehen. Sie hängt ebenso von der Sozialpsychologie ab, wie diese von ihr.

Diese Tatsache befähigt uns indessen, klar zu erkennen, daß die Sozialwissenschaften vor allem an den Problemen des sozialen Lebens interessiert sind und nicht daran, das Wesen und Verhalten des Individuums zu verstehen. Jedoch können Verhalten, Wechselwirkung und Einrichtung der Gruppen nicht ohne die Instinkte, Gewohnheiten, Gefühle und Verstand der Individuen erklärt werden. Folglich besteht die Aufgabe des Soziologen hauptsächlich darin, die Wirksamkeit dieser verschiedenen individuellen psychischen Faktoren in dem Gruppenleben aufzuzeigen. Der Soziologe muß notwendigerweise Psychologe sein, wenn er ein *rechter* Erforscher des Gruppenverhaltens sein will. Indessen wird es immer augenfälliger, daß das, was die „psychologische Methode der Erforschung sozialer Probleme“ genannt worden ist, nämlich die Ableitung aus der Individualpsychologie oder der Natur des Menschen unangemessen ist. Ein zu ausschließlicher Gebrauch dieser Art psychologischer Analyse in den Sozialwissenschaften führt zu schweren Irrtümern. Die menschliche Psyche und das soziale Verhalten sind zum großen Teil Produkte historischer sozialer Bedingungen. Die Psyche und die Handlungsweise der Individuen ist mit andern Worten zum großen Teil ein Produkt der sozialen Tradition oder Kultur, in die das Individuum hineingeboren ist. Die Psychologie des sozialen Verhaltens wird deshalb abhängig sein von einem Verständnis der historischen sozialen Umwelt, in der das Individuum lebt. Die menschlichen Einrichtungen ausschließlich vom Standpunkt des natürlichen Mechanismus der individuellen Psyche zu erforschen, ist deshalb ein schlimmer Mißgriff. *Gruppenverhalten ist viel mehr eine historische und kulturelle Bildung, als eine Schöpfung der menschlichen Natur.* Es ist deshalb in der Psychologie der menschlichen Gesellschaft viel mehr als der in der Individualpsychologie erklärte Assoziationsmechanismus eingeschlossen. Es wäre falsch, anzunehmen,

daß so verwickelte Erscheinungen durch die Arbeit in psychologischen oder biologischen Laboratorien verstanden werden könnten, wenn diese Arbeit auch von großem Wert für die Erklärung sein kann.

Die ganze moderne Wissenschaft ist wesentlich induktiv gerichtet, d. h. sie schreitet von Tatsachen zur Theorie fort und eher von Einzelheiten zum Allgemeinen als umgekehrt. Das schließt nicht ganz die Anwendung biologischer und psychologischer Gesetze und Grundsätze für das wissenschaftliche Studium der Gesellschaft aus. Denn diese Gesetze und Grundsätze sind auf dem induktiven Studium individueller Tatsachen aufgebaut. Aber es muß darauf hingewiesen werden, daß der Soziologe die sozialen Tatsachen erforschen muß, wenn er zu einer fruchtbaren Methode fortschreiten will. Es ist fast schmählich zu nennen, daß so viele Psychologen über soziale Probleme schreiben, ohne genaue Kenntnis von Geschichte und Ordnung der Gesellschaft zu haben. Bis zu einem gewissen Grade haben die Psychologen den Wert anthropologischen Materials anerkannt, aber sie sind noch nicht so weit, den Wert historischen und statistischen Materials zu erkennen. Jedoch ist augenscheinlich die Entwicklung menschlicher Kultur und damit des sozialen Verhaltens ein historischer Prozeß. Das soziale Verhalten kann nur durch das Verständnis seiner historischen Bedingungen verstanden werden. Wenn die Psychologen wirklich die Entwicklung der Sozialwissenschaften fördern wollen, so müssen sie aus ihren Laboratorien herauskommen und historische Aufzeichnungen und soziales Leben erforschen. Die Geschichte sowohl als das bestehende soziale Leben sind Kundgebungen der menschlichen Psyche und in mancher Hinsicht deutlichere Kundgebungen, als irgendwelche, die in Laboratorien erforscht werden können. Die Psychologen können den Soziologen unschätzbare Hilfe leisten, aber sie müssen ihre Methoden erweitern, wenn sie wirklich wissenschaftliche Hilfe zum Verständnis aller Verwicklungen des menschlichen Gruppenverhaltens leisten wollen.

Schriftenverzeichnis von Professor A. Ellwood (Missouri)

Ph. D., LL. D.

Ph. B., 1896, Cornell University; Ph. D., University of Chicago; studierte an der Universität Berlin, 1897—1898; Oxford University, England, 1914; University of London, 1915; honorary LL. D., Bethany College, 1922. Professor of Sociology, University of Missouri, seit 1900. President of the American Sociological Society.

„Sociology and Modern Social Problem", 1910, Rev. Ed., 1919 1924. (175 000 Aufl.)

„Sociology in its Psychological Aspects", 1912 (Französisch, 1914).

„The Social Problem: A Reconstructive Analysis", 1915 (Japanisch, 1917).

„An Introduction to Social Psychology", 1917. (Japanisch, 1921).

„The Reconstruction of Religion", 1922. (Japanisch; Deutsch im Verlag Kohlhammer 1924).

„Christianity and Social Science", 1923.

The Psychology of Human Society. An Introduction to Sociological Theory. (Erscheint in deutscher Ausgabe in der „Bibliothek der Soziologie und Sozialpolitik" im Verlag G. Braun in Karlsruhe).

Soziologie des Staates*

von Franz Oppenheimer (Frankfurt a. M.)

Begriff und Methode

1. Grenzbestimmung

Die soziologische Staatslehre ist die theoretische Wissenschaft von dem historischen Staat.

Indem wir den verborgenen Inhalt dieser Definition analytisch, „explikativ", entfalten, werden wir nicht nur den äußeren Umfang unserer Disziplin bestimmen, sondern auch feststellen, welche anderen Sozialwissenschaften mit der unseren grenzen: Nachbarwissenschaften, die uns für unsere Betrachtung als Hilfswissenschaften dienen werden, wie unsere Disziplin ihnen in ihren besonderen Aufgaben.

Wir nehmen zunächst eine rein äußerliche Abgrenzung des durch den Ausdruck „historischer Staat" im allgemeinen bezeichneten „Erfahrungsobjekts"[1] vor. Diese Abgrenzung kann nur zeitlich sein. Wir haben weder mit dem vor- noch mit dem nachhistorischen Staate zu schaffen. Unter dem ersten Ausdruck fassen wir zusammen den subhistorischen „Staat" der Tiergesellschaften und den prähistorischen „Staat" der primitiven Menschengruppen. Der erste ist ein Gegenstand der Zoologie und Tierpsychologie, der letzte ein Gegenstand der Ethnographie, Ethnologie und Völkerkunde. Unter dem nachhistorischen Staate verstehen wir erstens den „unhistorischen Staat" der religiösen und sozialistischen Utopisten und zweitens den „posthistorischen Staat", den die wissenschaftliche Politik, namentlich der wissenschafliche Sozialismus aus der Tendenz der gesellschaftlichen Entwicklung abzuleiten versucht. Der erste ist überhaupt kein Gegenstand der Erfahrung, sondern nichts als ein Gedankenspiel, das wir gar nicht erwähnt hätten, wenn es nicht zuweilen, und zwar nicht nur von Sozialisten, sondern sogar von Männern wie Heinrich Dietzel[2] und Anton Menger[3] zum Gegenstande einer ernsthaften Unter-

---

* Vorabdruck des 1. Abschnitts aus dem demnächst erscheinenden zweiten Bande des Systems der Soziologie: „Soziologie des Staates".

[1] System der Soziologie (S. S.) I. S. 146 ff. — III. S. 195 ff., S. 713 f.

[2] Theoretische Sozialökonomik.

[3] Neue Staatslehre.

suchung gemacht worden wäre. Ebenso gut könnte man an Goethes Homunkulus Anatomie und Physiologie studieren wollen[4]. Was aber den „posthistorischen Staat" anlangt, so wird er uns in einem gewissen Umfang zu beschäftigen haben, aber nicht in der eigentlichen Untersuchung, sondern erst nach ihrem Abschluß, wenn wir unser Recht ausüben werden, aus der sich ergebenden Tendenz der Entwicklung des historischen Staates vorsichtige Schlüsse auf die Veränderungen zu ziehen, die er in übersehbarer Zukunft erleiden dürfte.

Danach bleibt als roher Stoff übrig der Inbegriff der historischen Staaten, von denen uns die Weltgeschichte Kunde gibt. Hier ist eine sachliche Grenzbestimmung zu versuchen.

Über diese „geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit" haben nach Wilhelm Dilthey[5] die von ihm sogenannten „Geisteswissenschaften" drei verschiedene Aussagen zu machen: historische, indem sie ein Wirkliches aussprechen, das in der Wahrnehmung gegeben ist; theoretische: durch Abstraktion ausgesonderte Teilinhalte dieser Wirklichkeit; und praktische, die Werturteile ausdrücken und Regeln vorschreiben.

Da wir unserer Definition zufolge die „theoretische Wissenschaft" von dem Staate zu treiben haben, fallen sowohl die „historischen" wie auch die praktischen Aussagen über unseren Stoff außerhalb unseres Gebietes.

Die ersten unterliegen der Bearbeitung durch die politische Geschichte. Sie hat nicht mit „dem" Staate, sondern mit „den" Staaten[6] als mit „historischen Individuen" zu tun, von denen ein jeder ein Einziges, nie Wiederholbares von eigenem Werte ist. Damit ist zugleich alles gesagt, was wir über die Methode unserer Arbeit hier zu sagen haben: sie ist nicht, wie die der Historik, „idiographisch", sondern „nomothetisch"[7].

Ebenso scheiden die praktischen Aussagen aus unserer Betrachtung aus. Sie gehören der Politik an.

Darunter verstand man früher die ganze Lehre vm Staate. So braucht Aristoteles das Wort. „Was sie zusammenfassend behandelt, fällt nach verschiedenen Gesichtspunkten in die Gebiete der Nationalökonomie und des Staatsrechts"[8]. Die Trennung geschah zuerst faktisch durch Lipsius, der „die Politik unabhängig vom Staatsrechte abhandelte", und der Hol-

[4] Konstruktionen wie Platons „Bester Staat" oder Morus „Utopia" gehören in die Geschichte der Staatslehre, aber nicht in die Staatslehre selbst.

[5] S. S. I. S. 157.

[6] Vgl. Gumplowicz, Allgemeines Staatsrecht, S. 436: „Wir verstehen unter Staatsphilosophie die Wissenschaft vom Staate, aber nicht vom einzelnen Staate, sondern vom Staate als Gattungsbegriff."

[7] S. S. I. S. 155.

[8] Treitschke Politik, I., S. 2.

länder Ulrich Huber vollzog die Trennung dann auch terminologisch, indem er die „nova disciplina juris publici universalis" streng von der Politik unterschied[9]. Dann hat die neueste Zeit den Begriff der Politik noch weiter eingeengt: auf die „Lehre von der Erreichung bestimmter staatlicher Erscheinungen unter bestimmten teleologischen Gesichtspunkten, die zugleich den kritischen Maßstab der staatlichen Zustände und Verhältnisse liefern. Enthält die soziale Staatslehre wesentlich Erkenntnisurteile, so hat die Politik Werturteile zum Inhalt. . . . Sie ist zugleich eine Kunstlehre"[10].

Wir brauchen den Ausdruck in seinem neuen Sinne, als Inbegriff der praktischen Wissenschaften vom Staate.

Hier haben wir noch eine wichtige Unterscheidung zu machen, entsprechend der Doppelbedeutung, die das Wort „praktisch" hat. Die Politik im Sinne der „praktischen Staatskunst", die eine Reihe von Klugheitsregeln enthält, aussagend, wie bereits gesetzte Zwecke am besten erreicht werden können, nennen wir mit einem neuerdings in einigen Verruf geratenen, aber kaum zu ersetzenden Worte die „Realpolitik"[11]. Hier handelt es sich um „hypothetische Imperative", die nicht unbedingt, sondern nur in Hinsicht auf einen vorgesetzten Zweck Geltung haben[12].

Von dieser Kunstlehre hat schon Grotius die zweite „praktische" Staatslehre getrennt: „An einigen Orten habe ich zwar das Zweckmäßige auch erwähnt, aber nur flüchtig und im Bestreben, es von der Rechtsfrage klar zu trennen"[13]. Was er hier unter „Recht" versteht, ist die Staatslehre im Sinne der „praktischen Philosophie". Sie ist keine Klugheits- sondern eine Prinzipienlehre; sie enthält nicht

---

[9] Jellinek, Allg. Staatslehre S. 59

[10] Jellinek, a. a. O., S. 13/4.

[11] Der Ausdruck entstammt dem Titel eines von A. L. Rochau verfaßten Buches „Grundsätze der Realpolitik" (1853). Vgl. Meinecke, Idee der Staatsräson, S. 493. Nach Gumplowicz, Gesch. d. Staatsth. S. 376 wäre im gleichen Jahre anonym ein Buch gleichen Titels erschienen, das den sonst unbekannten August Diezel zum Verfasser gehabt habe. Es scheint sich hier um einen Irrtum G's zu handeln.

[12] Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, ed. Reclam. S. 47. Und zwar würde unsere Realpolitik für ihn umfassen erstens „Regeln der Geschicklichkeit", („technische Imperative") und „Ratschläge der Klugheit" („pragmatische Imperative"); zusammen ungefähr das, was er als „praktische Anthropologie" bezeichnet; — aber nicht die „Gebote der Sittlichkeit" („moralische Imperative").

[13] De jure belli ac pacis, Amstelodami 1701 (Prolegomena 57), S. XXXIII, vgl. Meinecke a. a. O., S. 261.

hypothetische, sondern kategorische Imperative; und diese beziehen sich nicht nur auf Mittel zu bestimmten Zwecken — der Zweck heiligt die Mittel *nicht*! —, sondern vor allem auf die Setzung der Zwecke selbst[14]. Es ist bedauerlich, daß wir keinen passenden Ausdruck für diese Wissenschaft haben; der Terminus „Rechtspolitik" ist für die Regeln mit Beschlag belegt, denen die Staaten in ihrer gesetzgeberischen Praxis folgen; der Terminus „Staatsphilosophie" bedeutet herkömmlicher Weise den Inbegriff aller nicht juristischen Wissenschaften von „dem" Staate[15]; der Terminus „Politik" schlechthin, den Leonard Nelson[16] für das Gebiet gebraucht, bezieht sich sprachüblich auf die *beiden* praktischen Disziplinen. Um keinen Zweifel aufkommen zu lassen, was gemeint ist, wollen wir den Ausdruck „philosophische Politik" wählen, um so mehr, als Nelson selbst, freilich nur im Titel seines großen Werkes, den gleichen Namen braucht, und ferner, weil auch Jellinek den Gegenstand nicht der Lehre vom Staat, sondern der Philosophie zuweist[17]. Das scheint denn auch die heute herrschende Ansicht zu sein: auch Hobhouse lehnt die „Staatsphilosophie als eine unabhängige Disziplin ab"[18] und verweist sie in die Ethik[19].

Somit scheiden wir auch diese Lehre vom sozusagen „*überhistorischen*" Staat aus unserem Arbeitsgebiet aus. Das entspricht der allgemeinen Stellung, die wir in der Grundlegung der Allgemeinen Soziologie (S. 63) eingenommen haben: die Soziologie, als eine rein rationalistische, rein kausal erklärende Seinswissenschaft, von der Sozialphilo-
sophie als eine unabhängige Disziplin ab"[18] und verweist sie in die Ethik[19].

Wie wenig — leider! — die Wissenschaft vom überhistorischen Ideal- oder „Rechtsstaate" mit dem wirklichen Staate, der uns beschäftigt, zu schaffen hat, dafür seien nur zwei, allerdings sehr bezeichnende Zeugnisse angeführt. Fichte beklagt, daß sich so oft unter einer scheinbar rechtmäßigen Staatsform eine Vergewaltigung des Volkes „durch die Grundbesitzer und Gemeingenießer" versteckt: aber „ein solcher *Klassenstaat geht den Erleuchteten garnichts an*"[20]. Er folgt hier seinem Meister Kant, der schreibt: „Nichts kann Schädlicheres und eines

[14] S. S. I., S. 352.

[15] Vgl. die soeben angeführte Stelle aus Gumplowicz. Allg. Staatsrecht, S. 436. Ich selbst habe früher den Terminus in diesem Sinne gebraucht. Vgl. mein „Staat", S. 5.

[16] Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik. Dritter Band. System der philosophischen Rechtslehre und Politik, Leipzig 1924.

[17] Allg. Staatsl., S. 63.

[18] Die metaphysische Staatsidee, S. 75.

[19] Ib. S. 2. Ebenso Lord, Princ. of Politics, S. 186.

[20] Zit. nach Metzger, Gesellschaft, Recht und Staat, S. 181.

Philosophen Unwürdigeres sein als die pöbelhafte Berufung auf vorgeblich widerstreitende Erfahrung, die doch gar nicht existieren würde, wenn jene Anstalten (der Staat) zur rechten Zeit nach den Ideen getroffen würden, und an deren Statt nicht rohe Begriffe, eben darum, weil sie aus der Erfahrung geschöpft werden, alle gute Absicht vereitelt hätten"[21].

Was jetzt von dem gewaltigen Stoff, der „gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit" der Staaten, noch übrig bleibt, ist das gemeinsame Erkenntnisobjekt zweier theoretischer Wissenschaften, aus denen sie sich, durch Auswahl der sie je interessierenden Kennzeichen, je ihr besonderes Erkenntnisobjekt bilden.

Die erste ist die der Jurisprudenz angehörige Staatsrechtslehre, insofern sie nicht Normwissenschaft, sondern eben theoretische Wissenschaft ist, also dasjenige, was Jellinek als „Allgemeines Staatsrecht" bezeichnet, das „gleich dem nicht juristischen Teil der Staatslehre eine Theorie ist, die nicht Normen, sondern wissenschaftliche Sätze enthält"[22]. Sie interessiert sich ausschließlich für die rechtliche Form des Staates[23]: „Der Jurist kann mit seiner Methode am Staate nur erfassen, was rechtlicher Natur ist"[24]. „Die juristische Erkenntnis des Staates will daher nicht sein reales Wesen erfassen, sondern den Staat juristisch denkbar machen, d. h. einen Begriff auffinden, in dem alle rechtlichen Eigenschaften des Staates widerspruchslos zu denken sind"[25].

Da diese Disziplin zwar von dem historischen Staate ausgeht, aber nur, um alles im eigentlichen Sinne historische Geschehen abzustreifen, und lediglich das Zeitlose, nämlich die Rechtsform zum Objekt ihrer Untersuchungen zu machen, könnte man sie als die Lehre von dem „nicht-historischen" Staat bezeichnen.

Was nun noch übrig bleibt, „die Erfassung des realen Wesens des Staates", ist der Gegenstand der soziologischen Staatslehre, ist der „historische" Staat, betrachtet gerade in bezug auf das, was an ihm

---

[21] Krit. d. reinen Vernunft, Zweiter Teil, II. Abt. Buch I.

[22] Allgem. Staatsl., S. 63.

[23] Hier kann man wirklich einmal in unzweideutiger Klarheit von dem Gegensatz zwischen rechtlicher Form und geschichtlichem Inhalt reden. Vgl. über Simmels unglücklichen Begriff der „Form", S. S. I. S. 122 ff. Schelling schreibt in seinen Vorlesungen über die Methode des ak. Studiums (1803): „Was allein von der Jurisprudenz einer universell-historischen Ansicht fähig sein möchte, ist die Form des öffentlichen Lebens", 2. Aufl. (1813), S. 228. Vgl. Quarch: Zur Gesch. u. Entwickl. d. organ. Meth. der Soziol. (Berner. Dissert. von 1901), S. 29.

[24] Jellinek, a. a. O., S. 74.

[25] Jellinek, a. a. O., S. 163.

geschichtlich ist: seine Entstehung, sein Wachstum, die Stufen seiner Entwicklung und, soweit Wissenschaft Voraussagen wagen darf, seine Zukunft.

Diese Grenzbestimmung steht in fast allen Punkten mit der herrschenden wissenschaftlichen Meinung in voller Übereinstimmung. Wir wollen das zuerst an der sachlichen, dann an der zeitlichen Grenzbestimmung nachweisen.

Die erste betrifft die Grenzen gegen den überhistorischen Philosophen-, den nicht-historischen Juristenstaat und gegen die „Realpolitik".

Schon Robert v. Mohl hat vier Teile der Staatslehre unterschieden: Allgemeine Staatslehre, Staatsrecht, Staatssittenlehre und Staatskunst.

Konstantin Frantz wirft dieser Teilung „sehr erhebliche" logische und materielle Mängel vor[26]. Materiell, weil Mohl keine genügende Erklärung gebe, was seine „allgemeine Staatslehre" bedeute, und logisch sei es unerlaubt, das Allgemeine dem Besonderen, und die praktische Kunstlehre der Theorie zu koordinieren.

Er selbst scheidet streng zwischen der Kunstlehre und der Theorie und fordert für diese die Dreiteilung in die „Naturlehre", Rechts- und Sittenlehre, wobei die Naturlehre die Grundlage der beiden anderen sein müsse, „so gewiß als das physische Individuum doch das eigentliche Substrat des Rechtssubjekts und Staatsbürgers ist, für welche die Rechtslehre und die Sittenlehre bestimmt sind" (S. 8).

Um ebenso streng gegen ihn zu sein, wie er gegen v. Mohl war, so wäre zu sagen, daß es logisch nicht korrekt ist, die praktische Sittenlehre den beiden anderen theoretischen Disziplinen zu koordinieren. Aber das ist hier, wie eine sofort anzuführende Stelle zeigt, nur ein Lapsus: Frantz unterscheidet sehr wohl zwischen dem Sein und dem Sollen.

Was uns vor allem interessiert, ist, daß Frantz' „Naturlehre" ungefähr und grundsätzlich unserer Soziologie des Staates entspricht. Das W o r t wird freilich vermieden, obwohl Frantz unzweideutig stark von Comte beeinflußt ist, den er auch gelegentlich (z. B. S. 455) zitiert. Wie dieser geht er auf den vergesellschafteten Menschen mit seinen Trieben zurück und sieht, daß diese Triebe Kräfte sind. Wie dieser ist er in der Geschichtsauffassung Antiheroist und Kollektivist; wie dieser ist er Verächter der idealistischen Philosophie, namentlich Hegels, aber auch der anderen, sogar Kants —, und ein Schwärmer für die naturwissenschaftliche Methode. Ganz Comte'isch ist auch seine vermittelnde, halb aristokratische, halb liberale Stellung gegen den Feudalismus und bürgerlichen Liberalismus.

---

[26] Die Naturlehre des Staates, S. 2/3.

Ferner hat er die Lehren vom Primat des Intellekts über die Ökonomie und vom Consensus. Und schließlich ist auch sein Ausgangspunkt die europäische Krise (der Ausdruck findet sich z. B. S. 236) und die Sehnsucht nach der „Begründung einer neuen Ordnung, die Dauer verspräche"[27] (S. 111).

Die Naturlehre „sieht den Staat für ein physisches Wesen an" (S. 12/3); er „entsteht durch natürliche Kräfte und ist nach seiner Grundlage ein Naturprodukt (S. 15). Das ist ganz im Geiste der „Physique Sociale" Comtes gedacht[28]. Wobei, um Mißverständnisse zu verhüten, daran erinnert sei, daß schon Comte selbst (und um wie viel mehr sein deutscher Schüler) nicht etwa ausschließlich mit physikalischen, sondern fast durchaus mit sozialpsychologischen Kräften rechnet. Dementsprechend sagt denn auch Frantz — und hier tritt der romantische Einschlag aller Soziologie klar zu Tage —: „Durch seine Geschichte ist jeder Staat geworden, was er ist, und alle Veränderungen, die er in Zukunft noch erfahren mag, sind dadurch bedingt. Er kann nicht jede beliebige Gestalt annehmen, sondern seine angemessene Gestalt kann immer nur aus ihm selbst hervorgehen. Denn überhaupt existieren die Staaten nur als Individuen, und ihr individueller Charakter gehört zu ihrem Wesen" (S. 49).

So kommt Frantz zu einer klaren Dreiteilung, die auch den oben gerügten kleinen Mangel vermeidet: „Der Staat ist daher nach seiner physischen Seite ein Produkt zu nennen, nach seiner rechtlichen Seite eine Anstalt, nach seiner moralischen eine Aufgabe, weil das Moralische immer ein Sollen bleibt" (S. 54). Oder, anders ausgedrückt: „Man kann die Naturlehre als den realen Teil des Systems bezeichnen, und eben darum muß sie den Ausgangspunkt bilden; die Sittenlehre hingegen ist der ideale Teil, der das Ziel der Entwicklung enthält, während die Rechtslehre als der formale Teil dazwischen liegt. Denn durch die Form wird das Reale dem Idealen zugeführt, oder das Ideale in das Reale hineingebildet"[29] (24).

Georg Jellinek ist auf dem von Frantz beschrittenen Wege weitergegangen. Er leugnet, wie gesagt, die Existenz einer gesonderten philosophischen Staatslehre; das Spekulative gehöre der Philosophie an (63). Ferner scheidet er die Kunstlehre aus der Politik aus (56). Was übrig

---

[27] Noch näher steht Frantz der soziologischen Auffassung in seinem ersten Buche: „Vorschule zur Physiologie der Staaten" (1857).

[28] Vgl. S. S. I. S. 8 ff. besonders S. 11.

[29] Ebenso Gumplowicz Gesch. d. Staatsth. S. 226. Das ist die Auffassung der gesamten neueren Historik, der wir uns in historischem Betracht völlig anschließen. Vgl. Meinecke, Staatsräson, passim, Small, Gen. Sociology, S. 249.

bleibt, nennt er die Staatslehre, die in die soziale Staats- und die Staatsrechtslehre zerfällt (S. 11). Wie er die letztgenannte bestimmt und von der Nachbarin abgrenzt, haben wir soeben kurz mitgeteilt.

Danach möchte es scheinen, als wenn diese Einteilung völlig der unseren gleich liefe. Dennoch besteht ein nicht unbedeutender Unterschied. Jellinek zieht die Grenze zwischen der Realpolitik und der „praktischen Staatswissenschaft" an anderer Stelle als wir. Diese umfaßt bei ihm das positive, bei uns das „natürliche" Recht[30]: „Die Politik erkennt wie das Recht nicht ein Sein, sondern ein Seinsollendes. Doch ist zwischen den Normen des Rechts und denen der Politik ein tiefgreifender Unterschied vorhanden, der jede Vermengung ausschließt. Die Rechtsnormen nämlich sind geltende, d. h. in Kraft stehende Normen, denen Garantien ihrer Erfüllung zur Seite stehen. Diese Geltung erhebt sie zu einem Teile des Seienden, so daß sie eine Doppelstellung einnehmen. . . Politische Normen hingegen gelten nur kraft freier Anerkennung, sie haben keine andere Kraft, sich durchzusetzen, als die in jedem Individuum selbständig auftretende Überzeugung von ihrer inneren Notwendigkeit; sie können niemand aufgezwungen werden. Rechtsnormen sind, Grenzfälle ausgenommen, stets unzweifelhaft; politische sind in der Regel Gegenstände des Zweifels, denn allgemein gültige politische Regeln können schon deshalb nicht aufgestellt werden, weil alle konkreten Zwecke entweder relativ oder metaphysisch[31], in beiden Fällen aber Gegenstand individuellen oder parteimäßigen Meinens und Glaubens sind".

Hier ist also das „Gesollte" das vom positiven Gesetz Befohlene, dessen Erfüllung durch „Garantien" erzwungen werden kann, das positiv Imperativische. Wir unterscheiden anders: zwischen dem „Gesollten" im Sinne Kants und seiner Nachfolger, namentlich Fries und Nelson, und dem „Gemußten"[32]. Und dieses zerfällt uns in die beiden Teile des Befohlenen und des durch die Situation Empfohlenen. Das erste ist Sittlichkeit und Gerechtigkeit (Moralität), das zweite ist Rechtlichkeit (Legalität) und das dritte ist Klugheit.

Beide Einteilungen haben ihre Berechtigung; aber sie entspringen einem verschiedenen Principium divisionis: die Jellineks ist die des Juristen, die Kantsche die des Philosophen. Darum überschneiden sie sich vielfach. Das sittlich Gesollte kann auch das rechtlich Be- und das durch die Klugheit Empfohlene sein; es kann aber vorkommen, und kommt sehr

---

[30] a. a. O., S. 20/1.

[31] Im Orig. nicht gesperrt.

[32] Kants „Nötigung" Metaph. d. Sitten, S. 45.

oft vor, daß das Empfohlene, und es kommt leider auch nicht selten vor, daß das Befohlene dem Gesollten in unserem Sinne widerspricht.

Für unsere nicht juristische Betrachtung ist die von Jellinek gezogene Grenzlinie ohne Belang. Wir unterscheiden wie Kant:

„Man kann alle Philosophie, sofern sie sich auf Gründe der Erfahrung fußt, empirische, die aber, so lediglich aus Prinzipien a priori ihre Lehren vorträgt, reine Philosophie nennen. Die letztere, wenn sie bloß formal ist, heißt Logik; ist sie aber auf bestimmte Gegenstände des Verstandes eingeschränkt, so heißt sie Metaphysik. Auf solche Weise entspringt die Idee einer zwiefachen Metaphysik, einer Metaphysik der Natur und einer Metaphysik der Sitten. Die Physik wird also ihren empirischen, aber auch einen rationalen Teil haben; die Ethik gleichfalls, wiewohl hier der empirische Teil besonders praktische Anthropologie, der rationale aber eigentlich Moral heißen könnte"[33].

Was wir „Realpolitik" nannten, nennt Kant also „praktische Anthropologie". Wie glauben den Terminus nicht verwerten zu können: das Wort Anthropologie hat seit Kants Zeit seine Bedeutung so völlig auf die Naturwissenschaft vom Menschen als einer zoologischen Species eingeschränkt, daß es immer mißverstanden werden würde, wollte man es jetzt in seiner älteren Bedeutung gebrauchen, wo es alles Menschlich-Sinnliche umfaßte, so daß nur das Rationale a priori nicht von dem Begriff erfaßt wurde.

Wir sind mit Kant der Überzeugung, daß „die Natur der Wissenschaft es erfordert, den empirischen von dem rationalen Teil jederzeit sorgfältig abzusondern und vor der eigentlichen (empirischen) Physik eine Metaphysik der Natur, vor der praktischen Anthropologie aber eine Metaphysik der Sitten voranzuschicken; . . . . daß jede andere Vorschrift, die sich auf Prinzipien der bloßen Erfahrung gründet, . . . zwar eine praktische Regel, niemals aber ein moralisches Gesetz heißen kann, ... daß es ohne diese Metaphysik der Sitten überall keine Moralphilosophie geben kann" (S. 16/7); und schließlich, daß der Begriff der Verbindlichkeit", den sich jede nicht derart orientierte Moralphilosophie macht, freilich nichts weniger als moralisch, aber doch so beschaffen ist, als es in einer Philosophie, die über den Ursprung aller möglichen praktischen Begriffe, ob sie auch a priori oder bloß a posteriori stattfinden, gar nicht urteilt, nur verlangt werden kann" (S. 18).

Wir haben diese Dinge ins Gedächtnis des Lesers zurückrufen müssen, weil es sich hier um die Grenzbestimmung gegen die philosophische

[33] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 14.

Staatslehre handelt. Im eigenen Betriebe unserer soziologischen Staatslehre werden wir sie nicht mehr brauchen; hier kommen wir mit dem aposteriorischen, empirischen Gerechtigkeitsbegriff der „Reziprozität" aus[34].

Aber wir werden gelegentlich unser Recht ausüben, sozusagen aus dem Ring zu treten, die rein rationalistische, rein kausal vorgehende Methode der Seinswissenschaft Soziologie für einen Moment zu verlassen und auf Grund von eingebrachten Vorurteilen die Erscheinungen des Staates und seines Rechtes zu werten. Wir werden diesen Wechsel des Standpunktes jedesmal ausdrücklich kundgeben, um den Leser, den wir zu überzeugen wünschen, nicht unversehens nur zu überreden. Dann mag er sich erinnern, daß die Vor-Urteile, die wir in unsere Arbeit einbrachten, nicht uneingestandene Velleitäten, nicht Ausdruck unserer „persönlichen Gleichung"[35], unserer Erziehung und Klassenlage, oder gar unserer „Rasse" sind, sondern Vor-Urteile in dem Sinne, daß sie, als a priori begründet, jeder Theorie zu Grunde zu liegen haben, und daß sie jede Praxis zu bewerten nicht nur das Recht, sondern die heilige Pflicht haben, „weil eine andere Moralphilosophie durch diese Vermengung sogar der Reinigkeit der Sitten selbst Abbruch tut und ihrem eigenen Zwecke zuwider verfährt"[36]. Es gibt keinen anderen Ausweg aus den Wirren und Nöten unserer schweren Zeit, als daß der unselige Relativismus der Ethik wieder, wie zu Kants Zeit und durch Kants Verdienst, durch den Absolutismus des Pflichtgebots der Gerechtigkeit vernichtet wird[37].

---

[34] Vgl. S. S. I., S. 396.

[35] S. S. I., S. 203.

[36] Kant, a. a. O., S. 17.

[37] Nelson stellt seinem System der philosophischen Rechtslehre und Politik die folgenden Sätze aus den Gesprächen Kung-Futse's als Motto voraus: „Dsu Li sprach: „Der Fürst von We wartet auf den Meister, um die Regierung auszuüben. Was würde der Meister zuerst in Angriff nehmen," Der Meister sprach: „Sicherlich die Richtigstellung der Begriffe". Dsi Lu sprach: „Darum sollte es sich handeln? Da hat der Meister weit gefehlt, warum denn deren Richtigstellung." Der Meister sprach: „Wie roh du bist, Yu! Der Edle läßt das, was er nicht versteht, sozusagen beiseite. Wenn die Begriffe nicht richtig sind, so stimmen die Worte nicht; stimmen die Worte nicht, so kommen die Werke nicht zustande, kommen die Werke nicht zustande, so gedeiht Moral und Kunst nicht; gedeiht Moral und Kunst nicht, so treffen die Strafen nicht, treffen die Strafen nicht, so weiß das Volk nicht, wohin Hand und Fuß setzen."

Eine Parallelstelle aus dem viel verrufenen Hobbes: „Wenn man heilsame Lehren zur Geltung bringen will, muß man bei den Universitäten beginnen..... Sind doch heutzutage Urteile im Umlauf, die bloß durch das häufige Anhören dazu gelangt sind, obgleich sie falsch und so wenig verständlich sind, als wenn

Nach dieser notwendigen Abschweifung kommen wir zu der von Jellinek vorgenommenen Einteilung der Wissenschaften vom Staate zurück, und zwar nunmehr zu seiner Abgrenzung der „Sozialen Staatslehre" von der „Staatsrechtslehre".

Jene hat „das gegenständliche, historische, wie auch wohl nicht ganz zutreffend gesagt wurde" (das geht wahrscheinlich gegen Frantz), „das natürliche Sein des Staates zum Inhalte" (S. 20). Was darunter zu verstehen ist, erfahren wir im Fortgang der Untersuchung: die soziale Staatslehre hat „zum Gegenstande den Staat als soziale Erscheinung. Sie wendet sich den realen, subjektiven und objektiven Vorgängen zu, aus denen das konkrete Leben der Staaten besteht. Man pflegt diese Betrachtungsweise die historisch-politische zu nennen. Sie liegt zu Grunde der Staatengeschichte, der Lehre von der Entstehung, Umbildung und dem Vergehen der Staaten, der Erforschung der gesellschaftlichen Voraussetzungen und Wirkungen des Staates, sowie seiner einzelnen Elemente und ihres Zusammenhanges. Das Sein und Wirken des Staates in der äußeren und inneren Welt wollen diese hierher gehörigen Disziplinen erfassen" (S. 137/8).

In diesen Sätzen ist einigermaßen zutreffend der Umfang des Gebiets beschrieben, das wir als Soziologie des Staates bezeichnen. Nur einigermaßen zutreffend! Jellinek, der wie seine ganze Generation die eigentümliche Stellung der Soziologie als „Erkenntnistheorie" und zugleich Synthese der Sozialwissenschaften nicht erkennt oder nicht anerkennen will, kann nicht klar zwischen der zu Grunde liegenden und den auf ihr fußenden Wissenschaften, vor allem der Staatengeschichte unterscheiden. Der aufmerksame Leser erkennt das an dem Schwanken des Ausdrucks: bald ist von „dem" Staate, und bald von „den" Staaten die Rede.

Die Existenz dieser sozialen Staatslehre wird mit großer Energie gegen den Anspruch vieler juristischer Staatslehrer verfochten, die die ganze Staatstheorie für ihre Wissenschaft beanspruchen, wie auf der anderen Seite jede gleichgerichtete Einseitigkeit von „historischer, soziologischer, politischer" Seite ebenso kräftig abgelehnt wird[38].

---

man eine Anzahl von Ausdrücken durch das Los aus der Urne gezogen hätte; wieviel mehr werden daher aus denselben Ursachen wahre Lehren angenommen werden, die der menschlichen Einsicht und der Natur der Dinge entsprechen. Daher halte ich es für die Pflicht der Herrscher, daß sie Handbücher über die wahren Grundlehren des Statsrechts anfertigen lassen, über die auf allen Universitäten des Staates gelesen werden muß" (Vom Menschen und vom Bürger, S. 217/8.)

[38] Allg. Staatslehre, S. 433. Der Hauptführer der ausschließlich juristischen Staatslehre ist zur Zeit Hans Kelsen. Wir werden uns mit seinen überaus scharfsinnigen Darlegungen auseinanderzusetzen haben; indes kann das erst mit

Die „rein formal-juristische Betrachtung des Staates kann niemals zur Erkenntnis materieller Schranken der Staatstätigkeit gelangen, sie kann keine anderen Schranken anerkennen, als die, welche der Staat sich selber setzt, ist aber außer Stande, den Inhalt dieser schrankensetzenden Tätigkeit irgendwie zu bestimmen. Die Existenz solcher Schranken ist erst durch die fortschreitende Erkenntnis der Gebundenheit des Staates durch seine Zwecke nachgewiesen worden" (239). Insbesondere kann die Theorie des Staates als des Inhabers des „Rechtszwanges" nicht erkennen, „daß es außer dem Staate noch andere soziale Mächte gibt, die wesentliche Garantien der Erfüllung der Rechtsnormen darbieten. Der nichtorganisierte Druck, den die allgemeine soziale Sitte, die besonderen Anstandsregeln bestimmter Gesellschaftsklassen und Berufe, die kirchlichen Verbände, Presse und Literatur auf das Individuum und die Gesamtheit ausüben, ist viel stärker als aller bewußte vom Staate geübte Zwang. So gewiß einerseits die nichtstaatlichen Garantien allein ohne den staatlichen Zwang die Rechtsordnung nicht aufrecht zu erhalten vermögen, so fiele doch andererseits, wenn der Druck jener sozialen Mächte aufhörte, die Rechtsordnung selbst zusammen, denn der Rechtszwang ist nur ein zur unentbehrlichen Verstärkung der außerstaatlichen Garantien dienendes Element"[39]. An anderer Stelle wird festgestellt, daß der Staat selbst von der öffentlichen Meinung (103, 125), der Sitte und dem Herkommen (789), von dem Druck der internationalen Beziehungen (336/7, 387, 479), und schließlich von den K o n s t a n t e n des Rechts (375) sehr stark abhängig ist, was die rein juristische Betrachtungsweise niemals erkennen kann. Und darum stellt sich die „soziale Betrachtungsweise . . . als notwendiges Korrektiv der juristischen dar" (125).

Wir möchten diesen Sätzen, die wir vollkommen annehmen, da sie bestes soziologisches Gedankengut enthalten, Gedanken, die namentlich von Ross in seiner „Social Control" und Eugen Ehrlich in seiner „Soziologie des Rechts" ausgeführt worden sind, noch hinzufügen, daß ein ebenso notwendiges Korrektiv der juristischen die philosophische Staatsbetrachtung ist. Nur sie kann das von Jellinek nicht erörterte Rätsel lösen, woher die „Konstanten des Rechts" stammen[39a], ferner, wie jene, vorher erwähnten, „metaphysischen" Zwecke in den Menschen gelangen, und vor allem, wie

Aussicht auf Erfolg geschehen, wenn wir die Erörterung weit genug geführt haben, um nicht mehr nur eine Nominaldefinition, sondern eine Realdefinition des Staates zu besitzen.

[39] a. a. O., S. 335/6.

[39a] „Nam universalis effectus universalen requirit causam" (Grotius, 1. c. I. cap. I. § 12).

das vorstaatliche Recht entsteht[40], ein Problem, das nicht nur, wie Jellinek angibt, diejenige juristische Staatslehre nicht lösen kann, die den Staat als ein „Rechtsverhältnis" anschaut, sondern überhaupt keine juristische Betrachtung.

Jedenfalls ist auch hier die juristische von der soziologischen Staatslehre unterschieden. Das ist auch die Meinung Kistiakowskis in seiner wohlbekannten tiefgründigen Untersuchung[41]: „Die Erkenntnis der rechtlichen Bedeutung und der gesellschaftlichen Natur des Staates bilden zwei vollständig unvereinbare Wissenszweige". Und Ludwig Gumplowicz hat zwar einmal in hitziger Kämpferstimmung behauptet, die Staatslehre sei, „die Juristen mögen darüber zetern wie sie wollen, keine juristische Disziplin, sondern eine reine Naturwissenschaft"[42]. Aber bei ruhiger Überlegung sagt doch auch er: „Es können einerseits jene wirkenden Kräfte, welche den Zusammenschluß und Zusammenhalt der . . . sozialen Gruppen hervorbringen, mitsamt ihren Folgen, andererseits jenes System von, durch diesen Zusammenschluß und Zusammenhalt erzeugten, gegenseitigen Verhältnissen zum Gegenstand der Forschung gemacht werden. Mit ersteren beschäftigt sich die Soziologie, als deren Bestandteil die Staatswissenschaft erscheint, mit letzterem die Jurisprudenz"[43].

Wir werden uns mit dem Altmeister noch darüber auseinander zu setzen haben, ob die soziologische Staatslehre in der Tat eine „Naturwissenschaft" in seinem Sinne ist. Hier interessiert uns nur, daß auch er sie von der juristischen scheidet. Wenn er die Sonderexistenz einer juristischen Staatslehre leugnet, so mag er das mit seinen Kollegen ausmachen: es ist eine völlig belanglose Frage der Rangordnung.

Damit haben wir gezeigt, daß unsere sachliche Abgrenzung dem heutigen Stande der Wissenschaft entspricht, und können uns zu unserer zeitlichen Abgrenzung wenden.

Dasjenige, was wir als den „nachhistorischen" Staat bezeichnet haben, nämlich der unhistorische Staat der Utopisten und der posthistorische des wissenschaftlichen Sozialismus, wird in den besseren Abhandlungen über den Staat nicht oder kaum erwähnt, offenbar aus dem Grunde, weil gar kein Zweifel daran bestehen kann, daß sie nicht in die Lehre hineingehören. Wir haben dem oben Gesagten denn auch nichts hinzuzufügen.

Was nun unseren vorhistorischen Staat anlangt, so scheint auch darüber vollkommene Einigkeit zu bestehen[44], daß der „subhistorische",

---

[40] a. a. O., S. 168/9.
[41] Gesellschaft und Einzelwesen, S. 130.
[42] Sozialphilosophie im Umriß, S. 35.
[43] Die soziologische Staatsidee, S. 27/8.
[44] Eine Ausnahme bildet z. B. Eduard Meyer (Elemente der Anthropologie,

der „Tierstaat", aus der Betrachtung auszuscheiden ist. Das hat schon Hobbes getan: „Indes sind ihre Vereinigungen keine Staaten . . . .; denn ihre Regierung beruht nur auf der Vereinigung vieler auf einen Gegenstand gerichteter Willen, aber es herrscht bei ihnen nicht (wie es im Staate nötig ist) ein Wille. Es ist richtig, daß bei diesen in bloßen sinnlichen Empfindungen und Begehrungen lebenden Geschöpfen die Übereinstimmung der Neigungen so beständig ist, daß sie nichts weiter als ihr rein natürliches Begehren brauchen, um diese Übereinstimmung und damit den Frieden sich zu erhalten"[45].

Ebenso denkt Burckhardt: „Etwas wesentlich anderes sind ferner die Tierstaaten, bei weitem vollkommener als die Menschenstaaten, aber unfrei. Die einzelne Ameise funktioniert nur als Teil des Ameisenstaates, welcher als ein Leib aufzufassen ist. Das ganze, was da vorgeht, ist dem einzelnen Individuum ganz unverhältnismäßig überlegen, ein Leben in vielen Atomen; schon die höheren Tierklassen aber leben bloß als Familie, höchstens als Rudel. Nur der Menschenstaat ist eine Gesellschaft, d. h. eine irgendwie freie, auf bewußter Gegenseitigkeit beruhende Vereinigung"[46].

Sehr hübsch sagt Frantz: „Zum Wesen des Menschen gehört Entwicklung und daher die Geschichte, ohne welche weder der Mensch noch der Staat gedacht werden darf. Für reine Geister gäbe es kein Recht, so wenig wie für Tiere, weil die einen wie die anderen schon sind, was sie werden sollen, und kein Streben besitzen, etwas zu werden, was sie noch nicht sind"[47].

Was nun den prähistorischen „Staat" anlangt, so besteht hier keine Übereinstimmung. Treitschke z. B. sagt: „Es fehlt uns jede historische Kenntnis von staatlosen Völkern. Überall, wo Europäer hingekommen sind, haben sie eine, wenn auch noch so rohe Form staatlicher Ordnung gefunden"[48]. Dagegen sagt Wundt kurz und knapp: „Die Stammesorganisation der totemistischen Zeit ist nicht im geringsten eine unvoll-

---

S. 11). Er betrachtet „den staatlichen Verband nicht nur begrifflich, sondern auch geschichtlich als die primäre Form der menschlichen Gemeinschaft, eben als denjenigen sozialen Verband, welcher der tierischen Horde entspricht und seinem Ursprung nach älter ist als das Menschengeschlecht". Ihm nahe steht Grotius, a. a. O., S. V (prolegomena 7). Wir kommen noch darauf zurück.

[45] Lehre vom Menschen und vom Bürger, S. 131.

[46] Weltgeschichtliche Betrachtungen, S. 27 ff.

[47] Naturlehre des Staates, S. 56.

[48] Politik, I. S. 13/4.

kommene, noch unausgebildete Staatsordnung, sondern ganz etwas anderes"[49].

Offenbar zwei einander kontradiktorisch widersprechende Behauptungen. An und für sich wiegt die Meinung des großen Ethnologen schwerer als die des Historikers, der ja mit seinen Mitteln nicht bis zu den staatlosen, d. h. geschichtslosen Völkern „hinauflangen kann", wie Kant einmal sagte[50]. Es wiegt noch schwerer, daß Wundt zuerst auf Treitschkes Standpunkt stand. In seinen „Vorlesungen über Tier- und Menschenseele" (1863) und noch in der dritten Auflage seiner „Ethik" läßt er den Staat allmählich aus dem Stammesverbande, wie das Recht aus der Sitte entstehen[51].

Wir werden zeigen, daß Wundt aus zwingenden Gründen seine erste Meinung aufgegeben hat. In der Tat unterscheidet sich der prähistorische „Staat" essentiell von dem historischen.

Damit ist unsere Grenzbegehung beendet, und wir können zur eigentlichen Begriffsbestimmung übergehen.

2. *Der soziologische Staatsbegriff*

(Der Klassenstaat)

Wir suchen den soziologischen Begriff „des" Staates. Das ist das, was Lacombe im Gegensatz zur geschichtlichen Wirklichkeit die geschichtliche Wahrheit genannt hat[52]: „Eine geschichtliche Wahrheit besteht erstens aus einer Wirklichkeit, die zu verschiedenen Zeiten an verschiedenen Orten auftritt, und zweitens aus dem Nachweis der Ursachen, aus denen sie entsteht". Eine solche, zu den verschiedensten Zeiten und an den verschiedensten Orten auftretende geschichtliche Wirklichkeit ist „der" Staat. Was wir zu finden haben, ist die Essenz des Staates, das, was allen Staaten gemeinsam ist, so daß der von uns aufzufindende Staatsbegriff der Oberbegriff, die Klasse ist, der alle einzelnen Staatstypen als Arten untergeordnet sind, wie diesen die einzelnen historischen Staaten als Exemplare. Wir treiben sozusagen vergleichende Anatomie, Physiologie und Pathologie des Staates, in der Absicht, dadurch eine Anschauung von dem natürlichen Stammbaum der Staaten und daraus wie-

---

[49] Elemente der Völkerpsychologie, S. 301. — Vgl. S. S. I., S. 1043.
[50] Metaphys. Anfangsgründe der Rechtslehre II.
[51] Nach Gumplowicz, Gesch. d. Staatsth. S. 443/4.
[52] De l'histoire considérée comme science, Paris 1894. — S. IX.

der eine Anschauung von der Entwicklung des Staates, als eines universalhistorischen Objekts, zu gewinnen.

Was ist denn nun „der" Staat? Wie ist dieser Oberbegriff beschaffen, unter den alle Staaten ohne Ausnahme fallen, von denen die Weltgeschichte handelt: primitive und hoch zivilisierte, in allen fünf Erdteilen, mit Untertanen aller Farben und Rassen, Monarchien, Republiken, Theo-, Aristo-, Demo- und Ochlokratien, gut und schlecht verwaltete, freie und despotische, zu Grunde gegangene und überdauernde, große und kleine, kriegerische und friedliche?

Wir würden nur unsere Zeit verlieren, wenn wir versuchen wollten, den gesuchten Begriff aus der Literatur der Staatswissenschaften zu entnehmen. Sie befindet sich in einem kläglichen Zustand. Jellinek, der selbst sehr viel dazu geleistet hat, das Chaos zu ordnen, sagt von ihr: „Auf ihrem Gebiete konnte bis in die Gegenwart hinein jeder haltlose Einfall, sofern er nur mit Sicherheit vorgetragen wurde, wissenschaftliches Ansehen gewinnen und ernstlich diskutiert werden. Behauptung wurde für Tatsache, Überzeugung für Beweis genommen, Unklarheit galt für Tiefsinn, willkürliche Spekulation für höhere Erkenntnisart"[53]. Die Zahl der Definitionen ist Legion, aber die meisten sind nicht einmal als Material verwendbar, und ganz befriedigen kann keine einzige; außerdem widersprechen sie einander auf das krasseste. Die meisten haben nur einen einzigen Staat oder nur eine Art von Staaten im Auge, oder erfassen nur einen Teilinhalt seines Wesens, oder versuchen umgekehrt, für die verschiedenen Erkenntnisobjekte eine einzige Definition aufzufinden. Andere glauben, den Begriff des Staates zu ergreifen, wenn sie seinen „Zweck" oder seine „Aufgabe" bezeichnen, wobei in der Regel die „persönliche Gleichung"[54] des Autors in bald erheiternder, bald erbitternder Naivität zu Tage tritt. Wieder andere glauben ewas Erschöpfendes zu sagen, wenn sie den Staat als einen natürlichen oder gar „ethischen Organismus"[55] oder als eine Vorrichtung zur Erzielung des größten „Güteverhältnisses" der sozialen Kooperation anschauen[56]. Und was dergleichen Entgleisungen noch mehr sind[57].

---

[53] Allg. Staatslehre, S. 26/7.

[54] S. S. I., S. 139, S. 203/4.

[55] Waitz, zit. nach J. G. Weiß, Gesellschaft und Staat als Organismus. (Pol. Anthropol, Revue, 1906). Die Vorstellung erinnert an Fouillées „kontraktuellen Organismus". Vgl. S. S., S. 63.

[56] Z. B. Ostwald (Energet. Grundl. d. Kulturwiss., S. 160): „Wir müssen die staatlichen Organisationen ... als hochwichtige Faktoren ... ansehen, insofern sie die erste wirksame Zusammenfassung menschlicher Energie für gemeinsame Zwecke darstellen. Dies ist der Sinn und Wert eines jeden Staa-

Wenn wir uns also nicht in dem Bemühen sollen untergehen sehen, zu den zahlreichen kritischen Geschichten der Staatslehre oder auch nur des Staatsbegriffes eine neue zu schreiben und darüber den eigentlichen Zweck unserer Arbeit zu versäumen, so bleibt uns unter diesen Umständen nichts anderes übrig, als uns nach Schopenhauers gutem Rat auf die lebendige Anschauung zu besinnen und uns darüber klar zu werden, worin alle Staaten der Geschichte bei ihren sonstigen Verschiedenheiten übereinstimmen, d. h. das Minimum von Prädikaten aufzufinden, das der Oberbegriff haben muß.

Den ersten Schritt können wir mit der Gewißheit allgemeiner Zustimmung tun. Von jeher ist, auch von denjenigen Schriftstellern, die den Staat auf das strikte Minimum der durchaus unerläßlichen Funktionen beschränken wollen, den sog. Manchestermännern, als das Mindestmaß der Kennzeichen eines Staates, des sog. Nachtwächterstaates, angegeben worden, daß er eine Anstalt besitzt, der der Grenzschutz nach außen und der Rechtsschutz nach innen obliegt, und der zu diesem Zweck eine gewisse Machtgewalt zur Verfügung steht. Wir sagen ausdrücklich nicht: eine genügende Machtgewalt. Denn wenn auch ein Staat als selbständige Macht unter den bisher bestehenden Umständen schnell als solcher zu Grunde gehen, d. h. seine Souveränität verlieren muß, der keine genügende Macht des Grenzschutzes besitzt, so hat es doch sehr viel Staaten gegeben, die für den inneren Rechtsschutz keine genügende Machtgewalt besaßen und dennoch „Staaten" blieben.

Daß Grenz- und Rechtsschutz das strikte Minimum der Kennzeichen eines Staates sind, sagt Treitschke, der sich das Problem stellt, ausdrück-

---

tes." Ähnlich Menzels „energische Staatsauffassung": „Darnach erscheint der Staat als die Gesamtheit der Einrichtungen, welche dazu dienen, die Kollektivkraft eines Volkes zu bilden und über sie zu verfügen" (Hdb. d. Pol. I., S. 43). Jellinek führt die Stelle als Beispiel für solche Autoren an, die es „sich an Schlagworten genügen lassen... und, selbst, wenn man sich auf ihren Standpunkt stellt, die Ursache des Staates mit diesem selbst vermengen" (Allg. Staatsl. S. 141/2).

[57] Eine kleine Probe. Matzat schreibt in seiner preisgekrönten Abhandlung: „Philosophie der Anpassung": „Ein Staat ist eine Gesamtheit von Menschen in Rechtsverhältnissen, welche (wenigstens teilweise) durch einen fremden Willen nicht geändert werden können, und durch welche ein solcher Teil des äußeren Verhaltens aller Mitglieder nach dem Willen eines Mitgliedes, und ein solcher Teil des äußeren Verhaltens dieses einen Mitgliedes nach dem Willen der anderen Mitglieder bestimmt ist, daß kein Mitglied befugt ist, wider den Willen dieses einen Mitgliedes gegen irgend jemand Gewalt zu gebrauchen". Zit. nach Woltmann (Pol. Anthr. Revue). Gumplowicz (Gesch. d. Staatsth. S. 55) kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß „der Herr Verfasser sich einen Jux machen wollte".

lich: „Er ist . . . . Macht nach außen und Rechtsordnung im Innern, seine Grundfunktionen müssen also sein das Heerwesen und die Rechtspflege". Dazu gehört „ein Staatshaushalt wenn auch in den primitivsten Formen"[58]: kurz, das, was wir eine „Anstalt" nannten.

Waitz sagt: „In den germanischen Staaten von jeher und immer die Grundlage aller Ordnung und zugleich die eine Hauptseite der Befugnis und der Pflicht dessen, der an der Spitze des Gemeinwesens steht, ist die Sorge für Recht und Frieden"[59].

Nach v. Below ist die Aufgabe des deutschen Königs die Rechtsordnung, die Förderung der kirchlich-religiösen Angelegenheiten und das Heerführeramt[60]. Da die Fürsorge für das Seelenheil der Untertanen nach der übereinstimmenden Meinung fast aller Autoren nicht zu den eigentlichen Aufgaben des Staates gehört[61], und da sie tatsächlich auch von den allermeisten Staaten der Geschichte — mit einziger Ausnahme derjenigen des europäischen Kulturkreises, und auch von diesen nur in gewissen Perio-

---

[58] Politik I., S. 70.

[59] Zit. nach v. Below, Der deutsche Staat des Mittelalters, S. 199.

[60] a. a. O., S. 203.

[61] v. Below., a. a. O., S. 194. Das ist eine neue Errungenschaft. Meinecke (Die Idee der Staatsraison, S. 356) sagt: „Im innerlich schwächeren, von inneren Spaltungen bedrohten Staate der Renaissance und Gegenreformation war Intoleranz Staatsraison gewesen. Im gefestigten Militärstaate des 18. Jahrhunderts war diese Maxime veraltet. Das Staatsinteresse hatte es nicht mehr nötig, die Glaubenseinheit der Untertanen als Klammer des Untertanengehorsams zu benutzen." Aber in der ersten Periode hat nicht nur der fromme Calvin es für die Aufgabe des Staates gehalten, für das Seelenheil der Untertanen zu sorgen, — der vierte Band der Inst. christ. handelt nur von den „externis mediis ad salutem" —, sondern auch der ganz aufgeklärte Hobbes sagt: „Religion ist nicht Philosophie, sondern Staatsgesetz; und darum ist sie nicht zu erörtern, sondern zu erfüllen" (Vom Menschen und Bürger, S. 48, vgl. a. S. 60). Auch Platon hatte ja für seine Politeia eine Staatsreligion ganz aufklärerisch konstruiert, die man bei Todesstrafe wegen Asebeia zu bekennen hatte.

Rousseau wendet sich, ohne ihn zu nennen, gegen seinen Landsmann Calvin, dem er zu bedenken gibt, daß der Staat „im Jenseits keine Befugnisse besitzt, und es ihn nicht zu kümmern hat, welches Los seine Bürger im kommenden Leben haben, vorausgesetzt, daß sie in diesem Dasein gute Bürger sind" (Contrat social, IV. 8). Aber er lobt Hobbes, weil er „vorgeschlagen habe, die beiden Köpfe des Adlers zu vereinigen und die staatliche Einheit herzustellen" (ibidem). Er selbst predigt Toleranz und Gewissensfreiheit, aber mit einer Einschränkung, die ganz Platon nachempfunden ist. Er fordert eine „bürgerliche Religion", die jeder bekennen muß, bei Strafe als ungeselliges Wesen verbannt zu werden. Die einfachen Glaubenssätze dieser Religion, die nur wenige und einfache sein dürfen und ohne Katechismus (explications et commentaires) verkündet werden müssen, haben folgenden Inhalt: „Die Existenz der mächtigen, vernünftigen, wohl-

den ihrer Geschichte — nicht als ihre Aufgabe betrachtet worden ist, können wir dieses Kennzeichen als nicht allen Staaten angehörig, nicht essentiell, ausscheiden, — und dann bleibt auch hier nur der Grenz- und Rechtsschutz übrig.

Um auch einen der ausgesprochensten Staatsverächter zu zitieren, so faßt Herbert Spencer die beiden Minimalaufgaben des Staates in der berühmten Formel zusammen: „Die Aufgabe des Staates ist lediglich, zu verhindern, daß jemand durch den Gebrauch seiner Freiheit anderen Unrecht zufügt; geht der Staat über die Aufgabe hinaus, so tut er Unrecht".

Wir bitten wohl zu unterscheiden: wir sagen nicht etwa, daß der Staat geschaffen worden ist, um den Grenz- und Rechtsschutz zu versehen, „so daß", wie Burckhardt sagt, „die Gesellschaft das Prius und der Staat zu ihrem Schutze entstanden wäre, als ihre negative, abwehrende, verteidigende Seite, so daß er und das Strafrecht identischen Ursprung hätten". Wir lehnen diese Vorstellung ebenso entschieden ab, wie Burckhardt selbst. Wir behaupten nur, daß jeder Staat, er sei entstanden aus welchen Ursachen oder Gründen immer, diese beiden Aufgaben übernommen hat[62].

Wir können also vorläufig aussagen, daß der Staat eine „Rahmengruppe" ist, die eine mit Machtmitteln versehene Anstalt für den Grenz- und Rechtsschutz besitzt. Unter diesem Ausdruck verstanden wir, um es ins Gedächtnis zurückzurufen, jene „namentlich politisch nach außen, gegen andere Gesellschaften, abgegrenzten menschlichen Verbände, die gleichzeitig Wirtschaftsgesellschaften und in der Regel auch Rechts-, Sprach- und Religionsgesellschaften darstellen"[63]. In dieser vorläufigen

---

wollenden, vor- und fürsorgenden Gottheit; das Leben nach dem Tode, das Glück der Gerechten und die Strafe für die Sünder, die Heiligkeit des Gesellschaftsvertrages und der Gesetze, die Verwerflichkeit jeder Intoleranz" (IV. 8.).

Zu Hobbes vgl. noch Leviathan v. cap. 6: „Metus Patentiarum invisibilium, sive Fictae illac sint sive ab Historiis accentae sint publice Religio est, si publice acceptae non sint, Superstitio". Vgl. cap. 12.: „Ratio naturalis cultus alios quam quos dixi non suggerit, sed quicquid ultra est, Legibus relinquit singularum civitatum" (Amsterdamer Ausgabe von 1668. s. 57). Spinoza folgt Hobbes auch hier, nur daß er stärker als dieser die Macht des Staates auf das äußere Handeln einschränkt und Gedankenfreiheit verlangt. (Vgl. Theol.-pol. Traktat, Übers. Auerbach, 2. Aufl. S. 362, 396, 399, 400; — Pol. Traktat III. §§ 5, 14). Die Juristen der Zeit dachten ebenso, daß der Staat die Religion zu bestimmen habe: Carpzov (Stintzing a. a. O., S. 90/1), Mevius (111), Reinking (205).

62 Grotius steht dieser Auffassung mindestens sehr nahe: „Der Staat ist eine vollkommene Verbindung freier Menschen, welche sich des Rechtsschutzes und des Nutzens wegen zusammengetan haben" (Zit. nach Hasbach, Phil. Grundl. S. 36.)

63 S. S. I. S. 465.

Bestimmung des Staatsbegriffs ist die Souveränität, die für die meisten notwendig dazu gehört, enthalten.

Auch den nächsten Schritt können wir noch mit der Gewißheit fast allgemeiner Zustimmung tun. Es gibt kaum Staatslehrer, die nicht die Herrschaft über ein bestimmtes Gebiet für eines der Kennzeichen hielten[64], das im Begriffe des Staates nicht fehlen darf. Wo in dieser Beziehung Bedenken bestehen, liegt die häufige Verwirrung von Staat und Gesellschaft zu Grunde: „Die Herrschaft über ein Landgebiet gehört zum Begriff des Staates, nicht aber das Landgebiet zum Bau der Staatsgesellschaft. Herrschaft ist immer ein Verhältnis von Mensch zu Mensch oder von Gruppe zu Gruppe, hier der Grenznachbarn, denen das Staatsgebiet nicht gehört"[65]. Ein wenig von dieser Verwirrung spielt wohl auch in die Auffassung Jellineks hinein, der zwar die Herrschaft über ein Staatsgebiet ausdrücklich in seine Definition aufnimmt, sie aber doch mehr für ein Accidens als ein Essentiale zu halten scheint. „Allerdings besitzt der Staat auch ein Gebiet. Geht man aber der Sache auf den Grund, so gelangt man zu der Erkenntnis, daß auch das Gebiet ein den Menschen anklebendes Element ist. . . . Von menschlichen Subjekten ganz losgelöst gibt es kein Gebiet, sondern nur Teile der Erdoberfläche"[66]. „Die Herrschaft über ein Gebiet ist nicht dominium, sondern imperium"[67]. Wir brauchen uns bei diesen dialektischen Finessen nicht aufzuhalten, die für uns von sehr geringem Interesse sind. Uns genügt es, daß die Herrschaft

[64] Das scheint Ratzel sogar für das primäre zu halten: „Nehmen wir eine große oder kleine Gesellschaft: sie will in erster Linie den Boden festhalten, auf dem sie lebt, und von dem sie lebt. Organisiert sich die Gesellschaft für diese Aufgabe, so wird sie zum Staat." (Anthropogeogr. I S. 44 vgl. S. 45, 46).

[65] S. S. I., S. 464 Anm.

[66] a. a. O., S. 176

[67] a. a. O., S. 398/400. Eduard Meyer (El. d. Anthrop. S. 11) sagt, der „Besitz eines fest umgrenzten Gebietes bildet keineswegs einen integrierenden Bestandteil des Staatsbegriffs". Das ist eine rein terminologische Entscheidung, da er jede gewachsene Gruppe, auch schon die Tierherde als „Staat" bezeichnet. Kelsen (Soziol. und jurist. Staatsbegriff, S. 38 ff. Anm.) polemisiert ausführlich und, wie es uns scheint, mit Glück gegen Ratzels halb geographisch soziale, halb psychologische Meinung, das Land sei der Körper des Staates. S. 85 faßt er sich in Übereinstimmung mit uns, folgendermaßen zusammen: „Der Herrschaftsbereich des Staates ist doch offenbar nicht der Raum, innerhalb dessen Herrschaftsakte des Staates faktisch möglich sind, sondern er ist der Geltungsbereich der staatlichen Ordnung". S. 144/5 polemisiert er gegen Stammlers Lehre, der Staat sei „ein Staatsvolk auf seinem Staatsgebiet unter einer staatlichen Gewalt". — Das ganze Problem hat nur staatsrechtliche, aber nicht staatssoziologische Bedeutung.

über ein bestimmtes Landgebiet zum Begriff jeder Rahmengruppe, also auch des Staates, gehört. Das ist ja im Grunde auch Jellineks Anschauung. Um noch andere Autoren von Bedeutung anzuführen, so sagt Stammler: „Der Staat ist eine auf einem abgegrenzten Teil der Erdoberfläche seßhafte, mit einer herrschenden Gewalt versehene und durch sie zu einer Einheit zusammengefaßte Vielheit von Menschen"[68]. Schurtz sagt[69]: „Der Staat muß gleichzeitig als gesellschaftliches Gebilde und geographischer Begriff betrachtet werden". Und er zitiert Ratzel: „Wenn wir von einem Staate reden, meinen wir, gerade wie bei einer Stadt oder einem Weg, immer ein Stück Menschheit und ein menschliches Werk und zugleich ein Stück Erde".

Wir nehmen also die Herrschaft über ein Landgebiet ausdrücklich in unsere Begriffsbestimmung auf, wobei wir aber weniger das Verhältnis zu den eigenen Staatsuntertanen als das zu den Fremden jenseits der Grenze im Auge haben, die eben diese Herrschaft der Regel nach von dem Gebiet ausschließt, es sei denn mit ausdrücklicher Zustimmung des Staates. Den Wortlaut unserer Definition brauchen wir deshalb nicht zu ändern: es genügt, wenn wir das Wort „Grenzschutz", das in unserer ersten Formulierung nichts als die Abwehr jedes von außen kommenden Eingriffs bedeutete, in seiner eigentlichen Bedeutung als Schutz bestimmt gezogener Grenzen verstehen. Im übrigen gibt es kaum menschliche Gruppen, die nicht den Begriff des Gruppeneigentums an bestimmten Lokalitäten, Jagd- oder Fisch- oder Weidegründen, besäßen[70].

Die meisten Staatstheoretiker sind der Meinung, daß wir mit dieser Formel die gesuchte Definition des Staates bereits besitzen. Machen wir die Probe: konvertieren wir sie! Dann erhalten wir den Satz: jede Rahmengruppe, die eine mit Machtmitteln versehene Anstalt für den Grenz- und Rechtsschutz besitzt, ist ein Staat. Ist das wahr?

Man könnte einzuwenden versuchen, daß dann jede Räuberbande, etwa Flibustier oder Bukanier, die eine Insel besetzt halten und nach außen hin gegen Angriffe verteidigen, während sie nach innen hin eine gewisse Rechtsordnung unter sich aufrechterhalten, ein Staat wäre. Das aber

---

[68] Wirtschaft und Recht, § 87 ff. Zit. nach Haecker: „Die ererbten Anlagen und die Bemessung ihres Wertes für das politische Leben", Jena 1907, S. 64.

[69] H. Schurtz, Völkerkunde, Leipzig-Wien 1903, S. 30. Vgl. a. Bruno Schmidt, „Der Staat", Lpz. 1896, S. 142/3. Vgl. a. Kjelléns bekanntes Buch „Der Staat als Lebensform." Darüber S. S. I, S. 844 ff. Vgl. ferner Treitschke, Politik I, S. 202, 204 in gleichem Sinne.

[70] Holsti sagt von den primitiven Jägern, sie hätten „wohlbegrenzte Jagdgründe" (The relation of war to the origin of the state, S. 272).

wäre verkehrt: denn zum Begriff einer „Rahmengruppe" gehört der Bestand im Geschlechterwechsel. Und es kann gar keinem Zweifel unterliegen, daß eine solche Piratengesellschaft, wenn sie auf die Dauer seßhaft wird, einen echten Staat bildet. Sehr viele Staaten sind auf diese Weise entstanden, gegründet durch phönizische, karische, hellenische, skandinavische, malayische und andere „Wikinge"[71].

Bedenklicher ist, daß eine Anzahl subhistorischer Rahmengruppen unter die konvertierte Definition fallen würden. Auch höhere Tiergesellschaften haben ihre bestimmten Jagd- oder Weidegründe, von denen sie die Ungenossen, auch der eigenen Art, abwehren; auch sie halten im Inneren eine gewisse Ordnung, den Keim eines Rechtszustandes, aufrecht[72].

Aber darüber könnte man sich wegsetzen. Entscheidend jedoch ist, daß auch die prähistorischen Rahmengruppen unter die Definition fallen würden, und die sind ja, wie uns Wundt sagte, „nicht im mindesten unentfaltete, unvollkommene Staaten, sondern ganz etwas anderes".

Wie aber unterscheiden sich die prähistorischen „Stammesorganisationen" von den historischen Staaten? Diese sind hierarchisch in erbliche einander über- und untergeordnete Dauergruppen gegliedert, jene aber nicht!

Solcher erblicher Dauergruppen gibt es in historischer Betrachtung drei Arten: die Kasten, Stände und Klassen.

Sie unterscheiden sich durch die Schwierigkeit, die das Ausscheiden aus der Gruppe mit sich bringt. Es ist bei der Kaste nahezu unmöglich, bei dem Stande schwierig und in der Regel mit formellen Rechtsveränderungen verbunden, bei der Klasse am leichtesten, ohne Rechtsveränderung, rein faktisch, möglich. Diese Unterschiede sind juristisch sehr erheblich, aber soziologisch wenig bedeutsam. Für uns ist wichtig nur, was die drei Arten Gemeinsames haben: daß man durch die Geburt in sie gelangt und in der Regel bis zum Tode in ihnen verbleibt, kurz, daß es dauernde erbliche Verhältnisse der Individuen sind, daß es, vom Ganzen her gesehen, erbliche Gruppen oder Schichten sind, deren Personenbestand in der Regel und im Großen durch den Zufall der Geburt bestimmt ist und bleibt. Wir werden diese Schichten im folgenden als „Klassen" (im weiteren Sinne) bezeichnen.

---

[71] Bodin entscheidet anders (Six livres etc., S. 2/3 der Lyoner Ausgabe von 1580): „Obgleich die Piraten in Freundschaft und Gesellschaft zu leben scheinen, weil sie, wie von Bargule und Viriat berichtet wird, die Beute gleichmäßig teilen, darf man das doch weder Freundschaft noch Gesellschaft noch rechtmäßige Teilung nennen, denn die Hauptsache fehlt, das wahre Kennzeichen der Freundschaft, nämlich die gerechte Regierung nach den Naturgesetzen".

[72] Vgl. Jellinek, a. a. O., S. 542; ferner Wundt, Völkerpsychologie, VII. S. 15.

Wir kommen somit auf folgende Definition des historischen Staates:

Der Staat ist eine in Klassen gegliederte Rahmengruppe, die eine mit Machtmitteln versehene Anstalt für den Grenz- und Rechtsschutz besitzt.

Wir glauben, auch hierin der allgemeinen Zustimmung sicher zu sein, daß diese hierarchische Klassenordnung zu den essentiellen Kennzeichen des Staates gehört. Dennoch findet sie sich, mit Ausnahme einiger — nicht einmal aller — bereits soziologisch orientierter Autoren in keiner Definition des Staates. Dieser Mangel ist es, der uns zwang, auch die besten unter ihnen als unzureichend zu bewerten.

Wie ist dieses sehr seltsame Übersehen oder doch Nichtbeachten eines allgemeinen Kennzeichens aller historischen Staaten, also „des" Staates, zu erklären?

Das ist sehr einfach: es gilt als „selbstverständlich". Alle bürgerlichen und sehr viele sozialistische Staatstheoretiker sind der Überzeugung, daß solche Klassengliederung aus „natürlichen" Gründen, naturnotwendig, in jeder irgend höher entwickelten menschlichen Gesellschaft bestehen muß. Und so hat man versäumt, dieses Kennzeichen in die Definitionen aufzunehmen, obgleich es der einzige Weg ist, um die prähistorischen Gruppen, die ja doch die meisten als vom Staate sehr verschieden empfinden, von ihm begrifflich zu unterscheiden. Außerdem ist es auch ohne das geboten, ein allgemeines Kennzeichen in die Definition aufzunehmen.

Was hier spricht, ist das Axiom aller bürgerlichen und leider auch des größten Teiles der marxistischen Soziologie[73], ist die „Wurzel alles soziologischen Übels": das „Gesetz der ursprünglichen Akkumulation".

Nun, alle eigentliche Wissenschaft beginnt bekanntlich mit dem Augenblick, wo nicht mehr die auffälligen, seltenen, sondern gerade die alltäglichen, der Gewohnheit „selbstverständlichen" Erscheinungen untersucht werden. Die neue Naturwissenschaft begann, als Galilei fragte, warum ein Apfel zur Erde fällt. Und so begann — wir haben es gezeigt[74] — alle soziologische Wissenschaft erst in dem Augenblicke, wo die Frage aufgeworfen wurde, warum denn alle Staaten Klassenstaaten seien; und all ihr Fortschritt in Vergangenheit und Zukunft, theoretisch und praktisch, kann nur aus einer immer genaueren und umfassenderen Antwort auf diese Frage erwartet werden.

Wir haben mehrfach und ausführlich gezeigt[75], daß dieses angebliche Gesetz in der Tat nicht existiert,daß es in der Tat eine „Kinderfibel" ist, wie Marx es nannte.

---

[74] S. S. III, S. 194 ff.

[75] S. S. I, S. 47, S. 987.

Aber, falsch oder wahr, es hat die Geister beherrscht und beherrscht sie auch heute noch fast unbedingt. Daher die Vorstellung, daß jeder Staat ein Klassenstaat sein muß, daher die Lücke in den Definitionen.

Wir haben in einer geistesgeschichtlichen Skizze[76] gezeigt, wie allgemein dieser verheerende Irrtum ist. Wir haben bezeichnende Stellen angeführt aus Ricardo, Lorenz v. Stein („so ergibt sich, daß das Dasein der bloßen Klassen eine . . . unvermeidlich gegebene Tatsache ist"), Inama-Sternegg, Eduard Meyer, Giddings, Brooks-Adams, Gustav Schmoller und Friedrich Engels, dem Kampfgenossen des großen Denkers, der die Lehre als Kinderfibel verspottete! Hier sei noch ein Gelehrter von besonders großem Einfluß genannt: Treitschke. Er schreibt[77]: „Mit dem Wesen der Gesellschaft ist ein für alle Male gegeben die Verschiedenheit der Lebenslage und Lebensbedingungen. Um es kurz zu sagen: alle bürgerliche Gesellschaft ist Klassenordnung". Und an anderer Stelle: „Man kann sagen, Gesellschaft ist Gliederung. Wie der Staat nicht bestehen kann ohne die Teilung in Regierende und Regierte, so die Gesellschaft nicht ohne die Gliederung in verschiedene Klassen"[78].

---

[76] S. S. I, S. 987 ff., III, S. 206 ff.

[77] Politik, I, S. 50.

[78] a. a. O., S. 298. Ähnlich Izoulet (la cité moderne, S. XXV.): „La science biosociale établit irrésistiblement ceci à savoir? que la cité est un organisme et que tout organisme supérieur est essentiellement une solidarité certe, mais aussi et surtout une hiérarchie."

Schriftenverzeichnis von Prof. F. Oppenheimer (Frankfurt a. M.)

Die Siedlungsgenossenschaft, Berlin 1896 (3. Aufl. Jena 1922).
Großgrundeigentum und soziale Frage, Berlin 1898 (2. Aufl. Jena 1922).
Das Bevölkerungsgesetz des R. T. Malthus. Berlin 1900.
Das Grundgesetz der Marxschen Gesellschaftslehre. Berlin 1903.
Der Staat (Sammlung: „Die Gesellschaft"), Frankfurt a. M., 1908.
David Ricardos Grundrententheorie. Berlin 1909.
Die soziale Frage und der Sozialismus. Berlin 1912.
Wert und Kapitalprofit, Jena 1916.
Kapitalismus, Kommunismus, wissenschaftlicher Sozialismus. Berlin 1919.
System der Soziologie
I. Allgemeine Soziologie. Jena 1923.
III. Theorie der reinen und politischen Ökonomie. 5. Aufl. Jena 1923/24 (1. Aufl. 1910.)
(II. Soziologie des Staates erscheint Ende 1925.)
Wege zur Gemeinschaft (Reden und Aufsätze I). München 1924.

Soziologische Jurisprudenz in Amerika*

von Roscoe Pound (Harvard)

Obwohl in der Rechtstheorie die Kolonisten das englische Gewohnheitsrecht als ihr eigenes Recht von Anfang an übernahmen, wurde das englische Recht als Gewohnheitsrecht von Amerika erst nach der Revolution aufgenommen und zwar vor dem 19. Jahrhundert. Infolgedessen wurde das Naturrecht des 18. Jahrhunderts die klassische Rechtstheorie dieses Landes. Unsere Richter, Juristen und praktizierenden Anwälte lasen Grotius, Pufendorf, Burlamaqui, Vattel und Rutherforth zum Zweck ihrer Rechtsschulung. Weiter fanden sie die Hauptgedanken des Naturrechts des 18. Jahrhunderts im ersten Buch von Blackstone's Kommentar niedergelegt; so wurde Blackstone's Kommentar die Basis der Rechtsausbildung in Amerika von der Revolution beinahe bis zum Ende des 19. Jahrhunderts. Das Naturrecht war die philosophische Basis unserer „Bills of Rights" und wurde Richtschnur für das Verfassungsrecht. Auch war die Naturrechtstheorie sehr gut geeignet für die in der Aufbauperiode der amerikanischen Rechtsinstitutionen gestellten Aufgaben. In der Periode von der Annahme der Bundesverfassung bis zum Sezessionskrieg war die Aufgabe, die Ausarbeitung und Niederlegung der Rechtsverordnungen und die Entwicklung des Rechts durch rechtlich festgelegte Präzedenzfälle nach angelsächsischer Methode. Bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts wurde Recht mit einem Minimum von geschriebenen Gesetzen von gesetzgebenden Körperschaften und Verwaltungsbeamten gesprochen. In der Zeit der Annahme der Bundesverfassung gab es erst einen dünnen Band von veröffentlichten Sammlungen amerikanischer Gerichtsentscheidungen. Es war nötig, hier etwas schnell für einen Apparat von Rechtsverordnungen zu sorgen, um den Anforderungen des sich ausdehnenden amerikanischen Lebens zu genügen. Dieses Problem bestimmte unser System der Gerichtshöfe, unsere Rechtsorganisation und zu großem Teil den Lauf unserer Rechtsentwicklung bis zum letzten Viertel des 19. Jahrhunderts. Die Festsetzung und Erklärung des Rechts wurde der wichtigste Teil der Rechtstätigkeit. Sorgfältig wurde der Instanzenweg der Berufungen und Wiederaufnahmeverfahren ausgearbeitet, indem die Gründe der letzten Entscheidungen in genauem Wort-

* Autorisierte Übersetzung

laut festgelegt und so klare Präzedenzfälle in allen Einzelheiten geschaffen wurden. Die Theorie des Naturrechts war vornehmlich für diesen Zweck geeignet und als neue Staaten in aufeinanderfolgenden Wellen unserer westlichen Ausdehnung gegründet wurden, wurde der Theorie neues Leben und neue Form gegeben. Erst im jetzigen Jahrzehnt ist die Arbeit der Rechtsentwicklung eines Gewohnheitsrechts für unsere neueren Gemeinwesen im wesentlichen vollendet. Diese besonderen Bedingungen in Amerika hielten das Naturrecht des 18. Jahrhunderts in diesem Lande lebendig, lange nachdem es aufgehört hatte eine wirkende Theorie in der alten Welt zu sein. Seine Vitalität bei uns entsprach unserem Bedürfnis, rechtliche Entscheidungen als Hilfsmittel zu gebrauchen, um adäquate Systeme von Rechtsverordnungen für eine Reihe von neuen Staaten bereit zu halten, in denen keine Technik und keine Erfahrung von formeller Gesetzgebung in Fragen des Privatrechts vorhanden waren, und wo es kein gutes Vorbild eines anglo-amerikanischen Rechtskodex für diese neuen Staaten nachzuahmen gab.

Aber die Naturrechtstheorie wurde nach Amerika im Stadium des Verfalls eingeführt. In Europa hatte es sich zur Zeit unserer Übernahme aus einer rechterzeugenden in eine rechterhaltende Theorie verwandelt. Zur selben Zeit, als wir die Theorie als rechterzeugendes Instrument entlehnten, war das Naturrecht im Stadium der Erstarrung; es hatte aufgehört, als ideale Doktrin für Rechtserzeugung zu gelten. Es wurde aber von uns für ein ideales System von autoritativen Rechtsgrundlagen gehalten.

In Amerika wurde diese stabilisierende Tendenz der Naturrechtstheorie in verschiedener Art gefördert. Die eine war die Identifizierung der „Naturrechte des Menschen", wie sie von holländischen und französischen Publizisten erklärt wurde, mit den von Coke und Blackstone erklärten uralten Gewohnheitsrechten der Engländer. Wir entlehnten unsere philosophische Form Grotius, Pufendorf, Vattel, Burlamaqui und gossen in diese Form einen konkreten Inhalt aus Coke's Second Institute und Blackstone's Kommentarien. So entwickelten wir die idealen Gewohnheitsrechte der Engländer, wie sie in den Texten des klassischen Gewohnheitsrechts definiert waren, zu einem Universalnaturrecht. Ohne Zweifel gaben wir unserer Arbeit dadurch Form und Richtung hinsichtlich eines für die neue Welt passenden Rechtssystems. Aber es war eine politische und rechtliche, nicht eine ethische Form und Richtung. Als Ziel setzten wir fast von Anfang an fest, das Naturrecht mit einer idealen Form des positiven Rechts zu identifizieren. Wir sahen das Gewohnheitsrecht als Ideal an. — Zwei andere beständige Einflüsse, welche auf das naturrechtliche Denken in Amerika einwirkten, müssen noch erwähnt werden.

Der eine war das Gefühl, daß ein universelles Handelsrecht, wie es in den europäischen Abhandlungen über diesen Gegenstand aufgestellt ist, Naturrecht beinhaltete. Jene Abhandlungen waren ein Gemisch von nach allgemeinem Handelsbrauch modernisiertem römischem Recht und juristischer Erwägung über das, wie es sein sollte. Sie waren vorurteilslose Vermittlungen. Aber sie gaben manches, was die Rechtsanwälte als Basis der Beratungen ansehen konnten, die Argumente, und somit trugen sie dazu bei, das Recht festzusetzen. Der andere beständige Einfluß war der Begriff eines Ideals von vergleichendem Recht als identisch mit dem Naturrecht. Ein Hauptmittel, durch das amerikanische Richter und Juristen nach der Revolution die Feindseligkeit gegen englisches Recht besiegten, war ein gewandter Gebrauch des vergleichenden Rechts, scheinbar die Identität einer Idealform der englischen Gerichtsordnung mit einer Idealform der Gerichtsordnung, welche sich auf dem europäischen Kontinent behauptete, und so die beiderseitige Identität mit einem universal anerkannten Naturrecht festzustellen.

Es muß in dieser Verbindung daran erinnert werden, daß politische Feindseligkeiten nach der Revolution Veranlassung zu weit um sich greifenden Antipathien gegen das englische Recht gaben, und daß die politischen Bedingungen der Jefferson Ära die Amerikaner für eine Zeitlang dahin führte, sympathisch allem Französischen gegenüber zu stehen; sie gaben in der Tat beinahe zur Kodifizierung nach dem Vorbilde des französischen Code Civil Anlaß. Vergleichendes Recht in den Händen von Kent und Story hing stark zusammen mit Sicherung einer Aufnahme des englischen Rechts als des Gewohnheitsrechts des nachrevolutionären Amerika. Als der Prozeß der Übernahme des englischen Rechts vollendet war, hatte die Naturrechtstheorie ihren Zweck erfüllt. Man brauchte weder länger vom europäischen Handelsrecht abzuschreiben, noch eine Stütze des vergleichenden Rechts, um englische Verordnungen und englische Einrichtungen gegen Vorurteile zu verteidigen. So bediente man sich im letzten Teil des 19. Jahrhunderts des Naturrechts nur, um die erhaltenen rechtlichen Verordnungen, wie sie waren, zu rechtfertigen. Die Theorie wurde angewandt, um einen Wechsel durch Aufstellung eines Ideals unseres klassischen Gewohnheitsrechts als rechtlichen Naturbefehls zu hemmen.

Im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts wurde die Naturrechtstheorie in unseren Rechtsschulen und umfassend in unseren Gerichtshöfen durch analytische oder historische Rechtswissenschaft oder durch beide ersetzt. Die analytischen Juristen standen unter dem Einfluß des Dogmas von der Gewaltenteilung. Sie postulierten eine vollständige analytische Gewaltenteilung

und die Möglichkeit einer vollständigen und ausreichenden Anzahl von Rechtsvorschriften, die jedem Fall entsprechend war. Sie nahmen an, daß in modernen Staaten schöpferische Rechtstätigkeit im besten Fall ein Überrest einer verhältnismäßig primitiven Stufe der Rechtsentwicklung vor der Erringung der Gewaltentrennung war. Sie postulierten auch eine ganz mechanische Nutzanwendung von Rechtsverordnungen. Sie bestanden auf rigoroser Ausschließung der Moral bei Rechtsfällen und verbannten alle Fragen über das, was sein sollte, in eine besondere Wissenschaft der Gesetzgebung, mit der der Jurist nichts zu tun hatte. Auf derselben Grundlage bestanden sie auf vollständiger Ausschließung des Verwaltungselements von der Rechtstätigkeit und stellten sich die Rechsanwendung als einen ganz logischen Prozeß vor. Solche Begriffe waren nicht unnatürlich als Reaktion eines Übermaßes von individuellem Takt, der in dem Gericht bis zum letzten Teil des 17. Jahrhunderts und in den Verwaltungsgerichten oder auf den Richterstühlen der Tudors und Stuarts herrschte.

Auch sind sie als eine Reaktion der rechtgebenden und ausführenden Justiz der Kolonialzeiten und der Periode direkt nach der Revolution verständlich. Aber sie stellten auf keinen Fall vollkommen die tatsächliche Handhabung der Rechtssprechung in Amerika dar. Nicht nur gaben sie einen unwahren Bericht des unwahren Prozesses der rechtlichen Entscheidung und juristischen Gesetzesformulierung, sondern sie taten positiv Unrecht, indem sie Gerichte und Rechtsanwälte nötigten, für das Unmögliche zu kämpfen. So führten sie zu Doktrinen, welche zu Ende des letzten Jahrhunderts und zu Anfang des jetzigen Jahrhunderts Veranlassung zu viel Unzufriedenheit mit der Handhabung der Justiz gaben, und der Entstehung des jetzigen Rufs der Verwaltungsgerichte in den Vereinigten Staaten.

Denn unter dem Einfluß der analytischen Theorie wurden wir neidisch auf alle individualisierenden Tendenzen und dachten Anwendungsgrundsätze der juristischen Erfahrung in bindende Grundsätze der Rechtssprechung oder des Gerichtsverfahrens zu verwandeln. Auf diese Weise dachten unsere staatlichen Gerichtshöfe das Billigkeitsrecht niederzuzwingen oder durch eine Rechtsprechung für alle Fälle, in denen im klassischen englischen Billigkeitsrecht der Kanzler gewohnt war, die Härte der einzelnen Fälle auszugleichen durch praktische Rechtshilfe. In demselben Geist dachten unsere Apellationshöfe, ein ganzes Kapitel von ausführlichen Gerichtsordnungen zu schreiben, in denen man von den konkreten Umständen absah.

In vielen Rechtsprechungen wurden die aus dem Gesetz sich ergebenden Befugnisse der Untersuchungsrichter durch einen sorgfältig ausgearbeiteten Apparat von Verordnungen ihrer Klage- und von unbedeuten-

den Verordnungen über Beweisverfahren wieder eingesetzt. Oft war der Gerichtsweg minutiösen Vorbehalten unterworfen und wurde bei Apellationsgerichten mit akademischer Starrheit geprüft. In mehr als einem Staate suchten Gesetzgeber Gerichtsentscheidung durch ausgearbeitete Systeme von Verbrechensstufen zu hindern. Aber die unglücklichste Form der Herrschaft der analytischen Theorie war die Begriffsjurisprudenz, welche eine Zeitlang hier, ebenso sehr wie in Europa, gedieh und bei uns all die Phänomene entwickelte, die Ihering so wirksam mit Beziehung auf die Handhabung der Justiz unter Grundlegung des modernen römischen Rechts kritisierte.

Amerikanisches Recht fing an, durch die Doktrinen der historischen Schule in der Periode der Stabilität, die dem Bürgerkrieg folgte, angesteckt zu werden. Jene Schule wurde in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts und in den ersten Jahren des jetzigen Jahrhunderts vorherrschend. Ihre Hegemonie war in Amerika später, weil dort schöpferische Arbeit im amerikanischen Recht zu leisten war, während die schöpferische Tatkraft, die Renaissance und Reformation folgte, in andern Ländern verausgabt war. Historische Jurisprudenz war eine passive, hemmende Denkweise über Rechtsgegenstände durch die Reaktion auf die aktive, schöpferische Idee der philosophischen Ära. Wir waren im Anfang des 19. Jahrhunderts dafür noch nicht reif, aber wir nahmen sie gegen Ende des Jahrhunderts, als sie in Europa schon vorbei war, eifrig auf. Um die schlechten Ergebnisse, die durch die Herrschaft der historischen Jurisprudenz in diesem Land in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts entstanden, zu verstehen, muß der europäische Leser unserer besonderen Erklärung der Rechtsidee im Hinblick auf nichtverfassungsmäßige Gesetzgebung eingedenk sein. Soziale Gesetzgebung wurde in den Vereinigten Staaten wichtig, gerade als die historische Schule in unserer Rechtswissenschaft zur Herrschaft oder in Übung kam. Solche soziale Gesetzgebung war am Anfang unterworfen scheinbar absolut universalen Begriffen durch eine metaphysische Version der Rechtsgeschichte. Neue Bedrohungen der allgemeinen Sicherheit, neue Interessen, die nach Anerkennung drängten, neue Formen und Vorschläge für Verbände, neue Auffassungen von menschlichen Beziehungen und neue soziale Gewohnheiten wurden für ganz unwesentlich gehalten. Man war der Auffassung, daß die Umrisse zulässiger Gesetzgebung ein für alle Mal fixiert waren, und die Gerichtshöfe hielten soziale Gesetzgebung mit vertrauensvollem Dogmatismus für unkonstitutionell.

Wenig Dinge erregten das Laienpublikum zu einer Zeit, die nach Verbesserung des Gesetzes schrie, mehr als die Haltung vonseiten der Richter, Juristen und Praktiker, zu der die Doktrinen der historischen Schule Anlaß gaben. Neue Gesetzgebung und das Vertrauen des Laien auf Verbesserung

des Gesetzes schien vergeblich, es galt als der Versuch, etwas zu machen, was nicht gemacht werden kann. Sie hielten ihre juristische Wissenschaft für machtlos. Man konnte nichts anderes tun als beobachten und den unvermeidlichen Weg finden, auf dem die Idee sich entwickeln mußte: durch Erfahrung bei der Rechtsanwendung. Sie leugneten, daß eine Änderung zustande gebracht werden konnte durch gerichtliche Entscheidung. Notwendigerweise mußten sie die historisch fixierten Wege gehen, denn sie waren fest überzeugt, daß alle Versuche, von diesen Wegen abzuweichen, entweder durch Gesetzgebung oder juristische Spekulation oder gerichtliche Entscheidung unnütz waren. Wenn gesetzlich, dann war es unkonstitutionell, wenn juristisch, dann waren es utopische Phantasien, wenn gerichtlich, dann war es eine Verletzung des Gesetzes. Solche Doktrinen, erworben zu einer Zeit, als wir in einem Übergang von einer bäuerlich-agrarischen zu einer vorherrschend bürgerlich-industriellen Gesellschaft waren, führten zu den rohen Versuchen der Zurückrufung von Richtern und gerichtlichen Entscheidungen, die die Ära des Rooseveltschen Fortschrittlertums charakterisierte und später zu der Vermehrung der Verwaltungsgerichte beitrug, die noch immer anhält. Das ist der Hintergrund für das Heraufkommen der soziologischen Rechtswissenschaft in den Vereinigten Staaten.

Die Soziologen, deren Werk außerhalb des Gesetzes amerikanische Juristen beeinflußte, und zu einer soziologischen Bewegung in der amerikanischen Rechtswissenschaft beisteuerte, sind Lester F. Ward (1841—1913), Albion W. Small (geb. 1854 in Chicago) und Edward A. Ross (geb. 1866) in Madison. Herbert Spencers Soziologie auf das Recht angewandt, diente dazu, die Dogmen der damals herrschenden historischen Schule zu stärken. Tatsächlich konnten sich gerade gegen Ende des 19. Jahrhunderts einige Anhänger der historischen Schule, die fühlten, daß die Lehrmeinungen dieser Schule nicht mehr aufrecht erhalten werden konnten, einreden, daß sie den Bedürfnissen der Zeit entgegenkämen, wenn sie ihren alten Anschauungen die neue Form einer mechanistischen Soziologie gaben. Eine Zeit lang war die Beliebtheit Spencers in Amerika eine mächtige Unterstützung der historischen Juristen. Der Frontwechsel, der das völlige Aufgeben der mechanistischen Anschauung brachte, begann mit Ward. Schon 1883, als Spencers Soziologie noch unumschränkt herrschte, äußerte Ward, daß es nicht genüge, zu forschen und zu beobachten. Er behauptete, daß die Stellung des Menschen der Natur gegenüber eine doppelte sein sollte: „Zuerst die des Schülers, dann die des Meisters." Er war der Ansicht, daß wir die sozialen Kräfte nicht nur zu dem Zweck erforschen sollten, um die Ergebnisse ihres unerbittlichen Wirkens vorher zu kennen, sondern vielmehr, um imstande zu sein, sie bewußt zu sozialen Zwecken zu verwenden. Nichts

hat mehr dazu beigetragen, zu Beginn des jetzigen Jahrhunderts eine allgemeine Unzufriedenheit mit dem amerikanischen Recht hervorzubringen, als die Ideen von der Nutzlosigkeit jeder Änderung, die so eifrig von den Rechtshistorikern gepredigt wurden. Dieser Gedanke, der am nachdrücklichsten von Carter[1] vertreten worden ist, war zu einer Zeit in der Rechtswissenschaft in Umlauf, in der schöpferische Gestaltung gefordert wurde und eine fortschrittliche Bewegung durch die Politik ging. Wards Verteidigung der Wirksamkeit eines durch die Intelligenz gelenkten Willens war von entscheidendem Einfluß auf die heranwachsende Generation der Rechtslehrer, die von der Kritik der Soziologen dazu angeregt wurde, ihr juristisches Glaubensbekenntnis zu revidieren[2].

Von nicht geringerer Bedeutung war für die amerikanischen Juristen die Vereinigung der soziologischen Methoden, die zur Vereinigung der Sozialwissenschaften führte. Die Tendenz zur Spezialisierung, die wir im Denken und noch mehr in dem finden, was von den akademischen Lehrstühlen aus im 19. Jahrhundert gelehrt wurde, führte zu einer Begründung genau und streng begrenzter Spezialwissenschaften, begrenztem Forschungsobjekt und genau definierten Methoden. Überdies suchten die Gelehrten innerhalb aller dieser Wissenschaften eine allgemein anwendbare Methode, welche die Methode dieser Wissenschaft werden sollte.

So konnte Ward zu Beginn des jetzigen Jahrhunderts nicht weniger als zwölf „Einheitsgrundsätze" aufzählen, deren jeder „mit dem heftigen Anspruch aufgestellt worden war, die Wissenschaft der Soziologie zu gründen". Ebenso glaubten in der Rechtswissenschaft sowohl die analytische wie die historische Methode, daß jede von ihnen die ausschließliche Methode der Rechtswissenschaft sei. Jede wollte wichtige Probleme, die das Recht betrafen, aus ihrem Wissensgebiet ausgeschlossen haben, weil sie nicht zu ihrem Forschungsobjekt paßten, das im Hinblick auf diese besondere Methode begrenzt war. Auch wurden wenigstens zehn der zwölf Auffassungen der Soziologie, die Ward in seiner „Contemporary Sociology" bespricht, in der früheren soziologischen Rechtswissenschaft so hingestellt, als seien sie fähig, eine ganze soziologische Rechtswissenschaft zu bestimmen[3]. Das Werk Wards, parallele und divergierende Richtungen der Soziologie zu verbinden, wurde von Small fortgesetzt. „Meaning of Social Science" (1910) erschien gerade in der Zeit, als das Fehlen eines die Rechtswissenschaft mit den andern Sozialwissenschaften verbindenden Werkes sich besonders stark fühlbar machte. Die Formen des juristischen Denkens und der juristischen Methode, in der isolierten, selbstzufriedenen Rechtswissenschaft unter dem Einfluß der analytischen und historischen Schule gebildet, hatten zeitweise zwischen gesetzmäßigem und volkstümlichem

Denken über Angelegenheiten der sozialen Gesetzgebung eine Kluft aufgetan. Auch Roß' „Social Control" erschien zu einem günstigen Zeitpunkt und war von großem Einfluß auf das juristische Denken Amerikas in diesem kritischen Zeitabschnitt. Es war entscheidend, daß man die rechtlichen Einrichtungen als einen Teil einer weiteren „sozialen Kontrolle" begreifen lernte. Die Fachtheorie der Sozialwissenschaften brach zusammen. Man glaubte nicht länger, daß jede einzelne ganz sich selbst genug sei. Es wurde nicht mehr angenommen, daß jede eine ausreichende Selbstkritik üben würde. Man sah ein, daß die Rückschrittlichkeit des Rechts, unangepaßt seinen sozialen Zwecken, oder das Zögern der Juristen solche Zwecke zuzugeben oder nur zu bemerken, der völligen Trennung der Rechtswissenschaft von den andern Sozialwissenschaften zuzuschreiben war.

In den Vereinigten Staaten fängt die soziologische Rechtswissenschaft im letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts an. Infolgedessen folgen sich die Fortschritte ziemlich schnell aufeinander, und die Richtungen treten nicht so klar hervor, wie bei der Soziologie. Zuerst gab es eine mechanistische Rechtssoziologie, den Versuch einer „Technologie" des sozialen Mechanismus", der auf den Mechanismus der Rechtsordnung angewandt wurde. Diese Denkart herrschte in der Rechtswissenschaft länger als in den übrigen Wissenschaften infolge des Einflusses der historischen Schule. Wo die Rechtshistoriker metaphysische Gesetze in der historischen Entwicklung gefunden hatten, fand der mechanistische Positivist physikalische Gesetze. Er suchte universale Prinzipien der Rechtsentwicklung zu entdecken, mit denen die Einzelheiten des Rechts übereinstimmen sollten und mußten.

Er stellte sich vor, daß alle Erscheinungen der Rechtsordnung sich als die notwendige Wirkung solcher Entwicklungsgesetze erklären ließen. So kam er zum gleichen dogmatischen Standpunkt, den auch die historische Schule einnahm. Beide lehnten die Rechtsschöpfung ab. Sie dachten, die Probleme des Übergangs von der bäuerlich-landwirtschaftlichen zur städtischen-industriellen Gesellschaft würden sich ganz gut von selbst lösen.

Die amerikanischen Gelehrten verbanden dann die mechanistische Soziologie mit der ökonomischen Erklärung der Rechtsgeschichte. Die ökonomische Erklärung wurde den amerikanischen Rechtslehrern durch Simon M. Patten (1852—1922), Professor der Volkswirtschaft an der Universität Pennsylvaniens[4] bekannt. Auf seine Anregung folgten neue Erklärungen der Schadenersatzpflicht, der Rechtsformen des öffentlichen Nutzens und unseres Rechts, so weit es die Beschränkung des Handels von diesem Standpunkt angeht[5].

Brooks Adams begründete den Determinismus in seiner mechanistichen, ökonomistischen Form für die Rechtswissenschaft. Wie die analy-

tischen Juristen glaubte er, daß das Recht durch einen Herrscher geschaffen oder von dessen Organen anerkannt und angewandt worden sei. Aber er glaubte, daß der Herrscher und seine Organe durch ihr Handeln oder das Anwenden des Rechts nur das „self interest" der herrschenden Klasse verträten, wie es durch die ökonomischen Gesetze unausweichlich bestimmt sei. Um es mit seinen eigenen Worten zu sagen: „Das Recht ist das Ergebnis des Konflikts der Kräfte, das aus dem Daseinskampf zwischen den Menschen hervorgeht." Es ist ein unvermeidliches Ergebnis, und der Gesetzgeber oder Richter, der es schafft oder findet, bringt nur „die Übereinstimmung zustande, die den de facto vorhandenen Wünschen der herrschenden Kräfte innerhalb der Gemeinschaft entspricht". Niemand hat mehr dazu getan, um uns von solcher Denkungsart zu befreien, wie die gegenwärtige Generation der Soziologen und soziologischen Rechtswissenschaftler.

Der mechanistischen Soziologie folgte in Amerika so wie überall eine biologistische. Es gab aber in Amerika keine bestimmten Beiträge zur Rechtswissenschaft von diesem Standpunkt aus. Dagegen war das psychologistische Stadium der Soziologie in den Vereinigten Staaten durch ein entsprechendes psychologisches Stadium der soziologischen Rechtswissenschaft gut vertreten. Tardes „Lois de l'imitation" wurde 1890 übersetzt[7] und hatte zusammen mit Ross' „Social Psychology" (1908) einen ungeheuren Einfluß, so daß die Sozialpsychologie eine große Rolle in der soziologischen Rechtswissenschaft des Landes gespielt hat.

Von der juristischen Seite ist ohne Frage Oliver Wendell Holmes (geb. 1841), Richter des höchsten Gerichtshofs der Vereinigten Staaten, der Führer in der Entwicklung der soziologischen Rechtswissenschaft in Amerika gewesen. Wenn wir die Rechtswissenschaft dieses Landes von heute mit der des letzten Viertels des 19. Jahrhunderts vergleichen, so erregt eine Anzahl bedeutungsvoller Tatsachen unsere Aufmerksamkeit. Es ist zu einem völligen Bruch mit der Methode der historischen Schule gekommen. Wir haben angefangen, Methoden richterlichen und juristischen Denkens zu erforschen und das Forschungsobjekt und den Zweck der rechtlichen Logik besser zu verstehen. Wir sind dahin gekommen, bewußt das Problem harmonisierter, kompromißlerischer, sich bekämpfender und einander überdeckender Ansprüche und Wünsche ins Auge zu fassen. Unsere analytischen Juristen haben angefangen, die verschiedenen in den proteusartigen Ausdruck „subjektives Recht" eingeschlossenen Begriffe zu entwirren und voneinander zu trennen[8]. Wir haben den Glauben an die Wirksamkeit, das Streben nach Verbesserung des Rechts und größerer Anpassung an seine Zwecke wieder gefunden und sind dahin gekommen, das

Recht vom funktionalen Standpunkt zu erforschen, anstatt von dem bloß anatomischen oder morphologischen des letzten Jahrhunderts. In jeder dieser Beziehungen und auch dadurch, daß Holmes den Gedanken aufgab, daß die Rechtswissenschaft eine sich selbst genügende Wissenschaft sei und durch die Vereinigung der Methoden, von denen man vorher annahm, daß jede allein das Ganze bedeutete, ist er den Rechtslehrern und -schriftstellern der heutigen Zeit um eine Generation vorausgewesen[9].

Nach dem Richter Holmes müssen wir B. N. Cardozo (geb. 1870) nennen, der Richter am Berufungsgericht in New-York und nun der führende Vertreter der soziologischen Rechtswissenschaft ist[10]. Roscoe Pound (geb. 1870), Professor der Rechtswissenschaft an der Universität Harvard, hat seit 1907 von diesem Standpunkt aus geschrieben[11]. W. H. Page (geb. 1868), Professor der Rechtswissenschaft der Universität Wisconsin, hat Ehrlichs Werk „Lebendiges Recht" bei den amerikanischen Rechtslehrern bekannt gemacht[12].

Es muß bemerkt werden, daß die soziologische Rechtswissenschaft in diesem Lande die Antwort auf Wünsche war, die aus der industriellen und städtischen Entwicklung zu Ende des letzten und im gegenwärtigen Jahrhundert erwuchsen. Die Zählung von 1920 zeigte zum ersten Mal bestimmt ein Übergewicht des städtischen über das ländliche Amerika. Mit dieser Veränderung kam ein Drängen nach rechtlichen Institutionen und ein Verlangen nach Sozialisierung des Rechts, denen die Denkarten des 19. Jahrhunderts nicht entsprachen. In charakteristisch anglo-amerikanischer Weise haben die amerikanischen Juristen sich mehr den speziellen, konkreten Problemen zugewandt, die von dem Verlangen nach Sozialisierung des Rechts ausgingen als den allgemeinen Aspekten einer Rechtswissenschaft vom soziologischen Standpunkt. Besonders haben die soziologischen Juristen sich in diesem Lande sechs Punkten zugewandt, von denen man sagen kann, daß sie das Programm der soziologischen Schule Amerikas bilden.

Der erste und wichtigste ist die Erforschung der tatsächlichen sozialen Wirkungen rechtlicher Dogmen und Einrichtungen. Bemerkenswerte Arbeiten in dieser Richtung finden sich in den Jahresberichten des Zivilgerichts von Chicago, seit dem Jahr 1907. Es gibt auch ein Seminar, eine Nachahmung von Ehrlichs Seminar für lebendiges Recht, in Jacksonville (Florida) unter der Leitung der Jacksonville Bar Association.

Ein zweiter Punkt ist das soziologische Studium als Vorbereitung der Gesetzgebung, um das analytische Studium des vergleichenden Rechts und der bundesstaatlichen Gesetzgebung zu ergänzen, das noch vermehrt werden sollte durch das vergleichende Studium der britischen und der Hei-

mats- und Kolonialgesetzgebung, die die einzige wissenschaftliche Grundlage der Gesetzgebung im letzten Jahrhundert war. An Stelle des Vergleichs des abstrakten Inhalts der Gesetze im Hinblick auf ihre logische Richtigkeit beginnen wir jetzt, sie in ihrer Wirksamkeit, im Hinblick auf ihre soziale Wirkung und die Folgen zu erforchen, die sie in der Rechtswirklichkeit hervorbringen. In der gleichen Weise wird auf die soziologische Forschung in Verbindung mit richterlichem Urteil und Rechtsanwendung Gewicht gelegt, besonders in Verbindung mit richterlicher Untersuchung sozialer Gesetzgebung im Hinblick auf ihre Verfassungsmäßigkeit[13].

Ein dritter Punkt ist die Erforschung der Mittel, die die Rechtsvorschriften wirksam machen. Mit dem schnellen Wachstum großer Städte ist das Problem der Rechtsprechung bei geringfügigen Sachen akut geworden und ist nur teilweise durch das Aufkommen von Gesellschaften für Rechtshilfe und die Errichtung von Munizipalgerichtshöfen in einigen Orten beseitigt worden. Unsere richterliche Organisation und die richterlichen Verwaltungsmethoden, die für die Pionierzeit des bäuerlich-landwirtschaftlichen Amerika von vor hundert Jahren ausgedacht waren, müssen noch den großen Städten der heutigen Zeit mit ihrer gemischten Bevölkerung, deren bedrängter Lage, zeitweisen Arbeitslosigkeit, die sie auf der Suche nach Arbeit unter dem ökonomischen Druck von Stadt zu Stadt schiebt, angepaßt werden. Jugendgerichtshöfe, Gewerbegerichte, Schlichtungsausschüsse und Schiedsgerichte, Einrichtungen der vorbeugenden Rechtsprechung sind erdacht worden, um dieser Lage zu begegnen. Aber die ganze vorbeugende Rechtsprechung steckt noch in den Kinderschuhen Überdies hat dies Wachstum an rechtlicher und verwaltungsmäßiger Regelung, die durch eine städtisch-industrielle Gesellschaft erforderlich wird, Fragen der Durchsetzung des Rechts erregt, die die Juristen der letzten Generation als außerhalb des Forschungsbereichs der Rechtswissenschaft stehend angesehen hatten[14].

Als vierten Punkt kann man die Erforschung der richterlichen Methode ansehen, der besonders Richter Cardozo viel Aufmerksamkeit zugewandt hat[15].

Der fünfte Punkt ist die soziologische Rechtsgeschichte. Die Geschichte des amerikanischen Rechts muß erst noch geschrieben werden. Um den Zwecken einer Rechtswissenschaft für heute und morgen wirklich nützlich zu sein, muß sie mehr sein als eine Geschichte der Institutionen und Dogmen, so wie man sie vor einer Generation geschrieben hätte. Ein bemerkenswerter Anfang in der rechten Richtung ist in Wigmores historischen Studie des englischen und amerikanischen Rechts, was die Geständnisse betrifft, gemacht worden[16].

Endlich das Justizministerium. Das mag den europäischen Leser fremd anmuten. Aber die englisch sprechenden Länder haben nichts derartiges. In Amerika sind die sogenannten Justizabteilungen Amtsstellen, die den staatlichen Beamten rechtliche Ratschläge erteilen und die zur Repräsentation des Staats in seinen Körperschaftsprozessen da sind. In der Bundesregierung ist außerdem ein gut organisiertes Klägerbüro. Nirgends in englisch sprechenden Ländern gibt es ein Ministerium, das dazu eingerichtet ist, die Wirksamkeit der rechtlichen Institutionen, die Anwendung und Erzwingung des Gesetzes oder die Fälle zu untersuchen, in denen das Recht überhaupt nicht gerecht oder nicht ganz gerecht ist. Es gibt keine Organisation, um die Fälle oder die Gründe zu bestimmen, weshalb das Gesetz seinem Endzweck nicht entspricht. Es gibt keine organisierte Erforschung der neuen Situation, die allmählich zu Tage treten, und der Mittel, mit denen man ihnen begegnen könnte, oder um zu untersuchen, wie weit die Gesetzgebung ihre Zwecke erreicht und warum. Es gibt kein Ministerium, das denen, die unsere Gesetze erfinden, und denen, die sie ausführen, erfahrene und kluge Führung zuteil werden läßt. In der bäuerlich-landwirtschaftlichen Gesellschaft der Vergangenheit konnte dies, so weit es nötig war, von den richterlichen Komitees der beiden gesetzgebenden Häuser getan werden. Heute aber ist diese Tätigkeit völlig unangemessen[17].

Anmerkungen

1. Carter, Law: Its Origin, Growth and Function (1907).
2. s. z. B. die Bemerkungen von Professor Henderson, American Journal of Sociology, XI, 847.
3. s. Ward, Pure Sociology, 13, 14.
4. Patten, Development of English Thought, A Study of the Economic Interpretation of History (1899).
5. Bohlen, The Rule in Rylands v. Fletcher, 59 University of Pennsylvania Law Review, 298 (1911); Wyman, Public Service Companies, I, §§ 1—14 (1911); Wyman, Control of the Market, I (1911).
6. Centralization and Law, lects. 1 u. 2 (1906); The Modern Conception of Animus. 19 Green Bag 12 (1907).
7. Tarde, Laws of Imitation, translated by Parsons, (1890, 2. ed. 1895).
8. Das Hauptwerk auf diesem Gebiet ist Hohfeld „Fundamental Conceptions as Applied in Judicial Reasoning" (reprint of papers in 23 Yale Law Journal, 16, 30, 1913).

9. Holmes, Collected Legal Papers (1920). s. bes. Agency (1891); Privilege, Malice and Intent (1894); Learning and Science (1895); The Path of the Law (1897); Law in Science and Science in Law (1899).
10. The Nature of the Judicial Process (1921); The Growth of the Law (1924).
11. The Need of a Sociological Jurisprudence, 31 Reports of the American Bar Association (1911) 107; The Scope and Purpose of Sociological Jurisprudence, 24 Harvard Law Review, 591, 25 Harvard Law Review, 140, 489 (1912); The Spirit of the Common Law (1921); An Introduction to the Philosophy of Law (1922); Interpretations of Legal History (1923); Law and Morals (1924).
12. Page, Professor Ehrlich's Czernowitz Seminar of Living Law, Proceedings of Fourteenth Annual Meeting of the Association of American Law Schools, 46 (1914). s. auch Pound, Law in Books and Law in Action, 44 American Law Review, 12.
13. s. Willcox, The Need of Social Statistics as an Aid to the Courts (1913); Oliphant, The Relation of Current Economic and Business Problems to the Restatement of the Law, Proceedings of the Academy of Political Science, X, 323 (1923).
14. Pound, The Limits of Effective Legal Action, 27 International Journal of Ethics, 150 (1917); Pound, The Administration of Justice in the Modern City, 26 Harvard Law Review, 302 (1913); Smith, Justice and the Poor (1919).
15. Cardozo, The Nature of the Judicial Process (1921); Isaacs, How Lawyers Think, 23 Columbia Law Review, 555 (1923); Pound, Preventive Justice and Social Work, Proceedings of the National Conference of Social Work 1923); Pound, The Theory of Judicial Decision, 36 Harvard Law Review, 642, 802, 940 (1923).
16. Wigmore, Evidence, I, § 865.
17. Pound, Juristic Problems of National Progress, 22 American Journal of Sociology, 721 (1917); Pound, Anachronisms in Law, 3 Journal of the American Judicature Society, 142, 146 (1920); Cardozo, A Ministry of Justice, 35 Harvard Law Review, 113 (1921); Pound, Criminal Justice in the American City, 47 ff. (1922). s. Report of Lord Haldane's Committee on the Machinery of Government (1918).

Staatsauffassungen

Eine Skizze von Hermann Kantorowicz (Freiburg i. B.)

I. Die herrschende Staatsauffassung ist Georg Jellineks „Zweiseitenlehre": Hiernach hat der Staat eine „reale" oder „soziologische" und eine „ideale" oder „juristische" „Seite". Doch ist die Soziologie des großen Staatsrechtslehrers nicht viel mehr als eine verwaschene Jurisprudenz; erst bei Max Weber tritt die soziologische Staatsauffassung in voller Klarheit und Eigenart hervor. Hingegen will die kräftig aufblühende Wiener Schule der Rechts- und Staatsphilosophie, die Richtung Hans Kelsens, um der „Methodenreinheit" willen, nur eine, die „juristische" Seite des Staates gelten lassen. Hier soll gezeigt werden, daß der Staat von sehr viel mehr als ein oder zwei Seiten betrachtet werden kann, also betrachtet werden muß.

II. Jeder Gegenstand der Erkenntnis, und so auch der Staat, kann auf drei grundlegend verschiedene Weisen betrachtet werden: er muß sich als ein Stück Wirklichkeit erfahren, als ein Sinngebilde konstruieren, auf seinen Wert hin beurteilen lassen. Ist dies in einer oder anderer Hinsicht nicht möglich, was oft der Fall ist, so gibt es von ihm eben keine vollständige Erkenntnis. Dies ist die erkenntnistheoretische Grundlage, von der ich ausgehe; man kann sie als Dreiweltenlehre oder erkenntnistheoretischen Trialismus bezeichnen.

1. Wir erfahren den Gegenstand als einen wirklichen oder realen, wenn wir ihn als einen in der Zeit wirkenden auffassen. Er dauert entweder einen bestimmten Zeitabschnitt hindurch, ohne einen bestimmten Teil des Raums zu erfüllen, und ist dann ein psychischer Gegenstand; oder er ist sowohl der Zeit als dem Raum nach bestimmt, und ist dann ein physischer. In beiden Fällen ist sein Sein ein „Da-Sein". Eine wissenschaftliche Erfahrung von der Wirklichkeit bieten die empirischen oder Erfahrungswissenschaften, die man in Natur- oder Geisteswissenschaften, zweckmäßiger in Natur- und Kulturwissenschaften einteilt. — Alle anderen Auffassungsweisen führen, statt zu realen, zu idealen, zeitlosen, also nichts bewirkenden, unwirklichen Gegenständen. Wir werden sehen, daß es trotzdem „dieselben" Gegenstände sind, weil die „ideale" an der „realen" Seite haftet.

2. Wir konstruieren den Gegenstand als ein Sinngebilde, indem wir ihn als eine vollkommene Einheit auffassen, d. h. in strenger Einmaligkeit vorstellen und als widerspruchsloses Ganzes begreifen, das sich einem größeren Ganzen als Teil muß einordnen lassen, kurz, indem wir ihn „auf eine Formel bringen". Die Sinngebilde sind entweder quantitativ bestimmte Größen, so die Zahlen und die geometrischen Raumfiguren, oder qualitativ bestimmte Bedeutungen, namentlich von menschlichen Handlungen und Sätzen. In beiden Fällen wird ihr bloßes „So-Sein" ohne Rücksicht auf ihr Dasein in Raum und Zeit, ins Auge gefaßt. Eine wissenschaftliche Konstruktion der Sinngebilde bieten die rationalen oder Sinneswissenschaften, die wir in mathematische und dogmatische Wissenschaften einteilen, je nachdem sie sich mit Größen oder mit Bedeutungen befassen. Für beide im übrigen sehr verschiedene Gruppen ist gemeinsam bezeichnend, daß sie auf jede erdenkliche in ihren Bereich fallende Frage eine unbedingt gewisse Antwort zu geben verpflichtet sind. Ein Sinngebilde ist immer der — objektive — Sinn „von" etwas, nämlich eines Stücks physischer oder psychischer Wirklichkeit, die „Träger" des Sinnes ist, an der er „haftet". Hierbei besteht aber der wesentliche Unterschied, daß an sehr verschiedenen Wirklichkeiten dasselbe mathematische Sinngebilde in strenger Eindeutigkeit haftet, während umgekehrt dieselbe Wirklichkeit als Träger sehr verschiedener dogmatischer Sinngebilde konstruiert werden kann, also vieldeutig ist; die dogmatischen Formeln sind daher weder richtig noch falsch, wohl aber in verschiedenem Grade passend, nämlich je nach der Menge und Bedeutsamkeit der einzelnen Erscheinungen, die sie zu konstruieren gestatten, und der Zwanglosigkeit, mit der das möglich ist. Ein an die Tafel gezeichnetes Dreieck z. B. ist ein Stück Wirklichkeit aus Holz und Kreide, dauert eine bestimmte Zeit, bewirkt allerlei, etwa Lichterscheinungen, hat einen bestimmten Rauminhalt, eine bestimmte Gestalt, und eine bestimmte Stelle im Raum, hingegen keine einzige der Eigenschaften, die „das" Dreieck der Geometrie besitzt, z. B. Begrenzung durch vollkommen gerade Linien, beliebige Gestalt und Inhalt, Unmöglichkeit der Lokalisierung in Raum und Zeit usw. Die Geometrie befaßt sich daher gar nicht mit diesem Stück Wirklichkeit, sondern mit dem, was es „vorstellt", mit dem „Sinn" dieser Dinge aus Holz und Kreide, und dieser Sinn ist immer der gleiche, wie sehr auch die wirklichen Eigenschaften, z. B. die Art des Holzes oder die Farbe der Kreide sich ändern mögen. Für ein gedachtes Dreieck gilt ganz Entsprechendes. Ebenso ist der objektive Sinn eines Rätsels, das wir zu lösen versuchen, etwas anderes als der wirkliche, psychologisch irgendmal vorhanden gewesene „subjektive" Sinn des Rätselverfassers, der uns in der Regel nicht interessiert und übrigens zumeist

unerkennbar ist; wir suchen lediglich eine Formel, die das Rätsel als ein sinnvolles Ganze aufzufassen gestattet; hier aber ist es sehr wohl möglich, daß mehrere ganz verschiedene Formeln dieser Bedingung genügen. So sind auch Rechtsgeschäfte im Sinn der dogmatischen Rechtswissenschaft (deren Verwandtschaft mit der Mathematik als eines „Rechnens mit Begriffen" längst empfunden wurde) und ihrer Anwendung in der Rechtspraxis keineswegs psychische oder physische Wirklichkeit; es sind nicht die Handbewegungen, die bei einem Darlehen vorkommen, oder (was meist verkannt wird) die Gedanken und Willensvorgänge der Parteien, sondern das, was sie — objektiv — bedeuten, und das ist Frage der „juristischen Konstruktion". Darum ist auch das Bestehen der Darlehensverpflichtung ganz unabhängig von der physischen Fortdauer des hingegebenen Geldes, und genau so von dem Bewußtsein der Parteien; die Verpflichtung erlischt also nicht, wenn beide Parteien schlafen oder ganz das Geschäft vergessen, und auch sonst niemand von ihm etwas weiß, sodaß es weder als physische noch als psychische Wirklichkeit da ist. Auch hier sind oft verschiedene Konstruktionen gleich möglich, d. h. gleich passend.

3. Wir beurteilen einen Gegenstand auf seinen (positiven oder negativen) Wert hin, wenn wir ihm „Dasein-Sollen" oder „Nichtdasein-Sollen" zuschreiben; der Wert ist eben das, dessen Träger der Gegenstand sein „soll". Die alte Einteilung der Werte in logische, ethische und ästhetische entbehrt zwar des einsichtigen Einteilungsgrundes, ist aber noch durch keine bessere ersetzt worden, und soll daher beibehalten werden. Die wissenschaftliche Beurteilung der Gegenstände auf diese Werte hin, die Wertkritik, ist Sache der kritischen Wissenschaften, die teils als philosophische Wissenschaften diese Werte selbst, teils als politische Wissenschaften die Mittel zu ihrer Verwirklichung erforschen. Die Werte können jedoch nicht unmittelbar an der Wirklichkeit haften, nicht sie ist der Träger der Werte, sondern die Sinngebilde sind es. Der logische Wert Wahrheit kommt nicht dem Urteil als psychologischer oder gar physischer Erscheinung zu, sondern seinem Sinn: ein sinnloser Satz ist weder wahr noch falsch und solange wir den Sinn eines Satzes, z. B. eines in unbekannter Sprache, nicht kennen, können wir ihn auch nicht auf seine Wahrheit oder Unwahrheit hin beurteilen. Umgekehrt können auch sinnvolle Sätze falsch sein: das Urteil, daß Cäsar den Brutus ermordet hat, ist um keinen Deut weniger sinnvoll als der umgekehrte Satz; aber nur an diesem haftet der logische Wert der Wahrheit. Man sieht hieraus, wie verkehrt es ist, wenn Sinn und Wert zusammengeworfen werden. Ebenso haftet der ästhetische Wert der Schönheit nicht an dem wirklichen Stück bemalter Leinwand, sondern an dem, was es — inhaltlich wie for-

mal — „bedeutet"; kennen wir diese Bedeutung nicht, so können wir auch das Stück nicht auf seinen ästhetischen Wert hin beurteilen. Auch der ethische Wert des Guten haftet nicht an der einzelnen wirklichen Handlung einschließlich ihrer wirklichen Beweggründe, sondern, ehe wir das Werturteil fällen, müssen wir die Handlung durch Auffindung ihres „Grundsatzes" verallgemeinernd „konstruieren".

III. Auch das Recht, das wir oben beispielshalber als Sinngebilde angeführt haben, ragt durch alle drei Welten hindurch. Wenn der Rechtsanwalt zu seinem Klienten sagt: „Bei richtiger Auslegung des Ihren Fall beherrschenden Gesetzes haben Sie Recht; aber dieses Gesetz ist veraltet und ungerecht; darum wird unser Amtsrichter, wie ich ihn kenne, es so eng auslegen, daß Ihr Fall nicht darunter fällt, und daher werden Sie Ihren Prozeß verlieren" — so befaßt er sich erst mit dem Sinn, dann dem Wert, dann der Wirklichkeit des Rechts. Den Sinn des objektiven Rechts erforschen wir, wenn wir die konstruktive Frage stellen, welche seiner möglichen Auslegungen mit allen anderen Rechtssätzen zusammen ein widerspruchsloses Ganze ergibt; seinen Wert, wenn wir die kritische Frage stellen, ob dieser Sinn ein gerechter sei; seine Wirklichkeit, wenn wir die empirische Frage stellen, wie es tatsächlich von seinen Urhebern gemeint war, von seinen Auslegern verstanden wird, wie es tatsächlich von den Gerichten und Behörden angewandt, und wie es tatsächlich von den Gesetzesunterworfenen befolgt wird, so daß es eine ganze Anzahl von Stufen der Verwirklichung gibt. Entsprechendes gilt, wie schon eben angedeutet worden, für das subjektive Recht, das „Anrecht". Demgemäß muß die Rechtswissenschaft sowohl konstruktiv als kritisch als empirisch verfahren; es ist je nachdem beschränkter Dogmatismus, Rationalismus, Historismus, eine dieser Verfahrensweisen für die einzige zu halten. In jedem Fall kann die Rechtswissenschaft wieder, wie andere Wissenschaften auch, entweder systematisch (bald generalisierend, bald typologisch) oder individualisierend (historisch) verfahren. So ergeben sich, wiederum wie in vielen anderen Wissenschaften, sechs Disziplinen: eine individualisierende Wissenschaft vom Sinn eines historisch gegebenen Rechts, die Rechtsdogmatik oder „eigentliche" Rechtswissenschaft, und eine systematische Wissenschaft vom Sinn eines jeden Rechts, die Allgemeine Rechtslehre (die auf eine Kategorienlehre hinausläuft); eine individualisierende Wissenschaft vom Wert eines bestimmten Rechts, die Rechtspolitik, und eine generalisierende Wissenschaft vom Wert des Rechts überhaupt, die Rechtsphilosophie, die also Gerechtigkeitslehre ist; eine individualisierende Wissenschaft von der Wirklichkeit eines bestimmten Rechts, die Rechtshistorie, und eine systematische Wissenschaft von der Wirklichkeit allen Rechts,

die Rechtssoziologie. Diese methodologische Einteilung wird dann mit anderen, teils geographisch-historischen, teils sachlichen Einteilungen gekreuzt; so ergibt sich z. B. deutsche Strafrechtspolitik, römische Privatrechtshistorie, japanische Staatsrechtsdogmatik. Und jede der sachlichen Einheiten, z. B. das Staatsrecht, muß von jenen sechs verschiedenen Disziplinen bearbeitet werden.

IV. Auch der Staat ist ein Rechtsbegriff. Wie man ihn definiert, ist, wie jede Begriffsbildungsfrage, eine Zweckmäßigkeitsfrage, d. h. eine Frage der wissenschaftlichen Fruchtbarkeit. Wer Fragen der Begriffsbildung als Erkenntnisfragen behandelt, wer da glaubt, es gäbe, statt zweckmäßiger und unzweckmäßiger, wahre und falsche Begriffe, der steckt entweder noch in dem altmodischen Wortfetischismus, oder bereits in der neumodischen Wesensmythologie. Erst nach der Begriffsbildung beginnt die Erkenntnisfrage, erst bei der Frage, wie denn nun die weitere Beschaffenheit des frei (also nicht willkürlich) nach Zweckmäßigkeitsgründen abgegrenzten und benannten Gegenstandes in Wahrheit ist, und das ist allerdings gar keine Zweckmäßigkeitsfrage, wie die Urteilspragmatisten und andere Sophisten meinen, während wir „Begriffspragmatismus" treiben. Die Bildung des Staatsbegriffs ist in der europäischen und amerikanischen Wissenschaft in neuerer Zeit zu einem hohen Grade von Zweckmäßigkeit gediehen, wenn auch im einzelnen viele Abweichungen bestehen. Ich schließe mich denen an, die den Staat als eine der Gebietskörperschaften definieren wollen, also als einen Träger von Herrschaftsrechten über ein Gebiet und dessen Bewohner. Dabei soll kein Gewicht darauf gelegt werden, daß diese auf Gebiete als eines ihrer „Elemente" bezogenen Gebilde nun grade „Körperschaften" im streng juristischen Sinne sind; die Frage, ob diese Träger von Herrschaftsrechten, und welche von ihnen, Körperschaften, Anstalten, Anstaltsbetriebe, Organismen, Organisationen, Zwangsapparate, Personen, Gesamtpersonen, oder sonst was sind, gehört zur Frage der Erkenntnis ihrer weiteren Beschaffenheit, nicht zur Frage der Bildung des Begriffs. Es genügt zu sagen, daß unter „Träger" sowohl das Subjekt der Herrschaftsrechte verstanden werden soll, als alle die, denen die Ausübung und Durchsetzung dieser Herrschaftsrechte zusteht. Man sollte ferner nicht, wie meist geschieht, als eines der drei „Elemente" des Staatsbegriffs die Herrschgewalt bezeichnen, während man das Recht dazu, das Herrschaftsrecht meint, dessen tatsächliche Ausübung sehr wohl vorübergehend durch rechtswidrige Gewalt unmöglich werden kann; dies schließt nicht aus, daß, nach Erreichung eines Beharrungszustandes, die alten Gewalthaber mit der Herrschgewalt auch das Recht auf sie verlieren. Dahingestellt kann hier bleiben, wie eigentlich das Recht der

„Herrschaft" über ein Gebiet, also eine Sache, zu denken sei. Von Wichtigkeit ist aber, daß wir den Staatsbegriff von dem Merkmal der Souveränität freihalten, also nicht fordern, daß der Staat nicht selber Gegenstand von Herrschaftsrechten anderer Gebietskörperschaften sei. Eine solche Begriffseinschränkung hat sich als unzweckmäßig erwiesen, weil sich alsdann der wichtigen und immer wichtiger werdenden Erscheinung des Bundesstaats nicht gerecht werden läßt. Hier ist ein Staat aus Gebietskörperschaften höchster Ordnung zusammengesetzt, so das alte deutsche Reich, das gegenwärtige Österreich, die Schweiz, die Vereinigten Staaten von Amerika und viele andere Staaten der neuen Welt, die meisten Dominien des britischen Reichs, und vielleicht einmal dieses selbst. Hier redet man von Staaten, die aus nichtsouveränen Staaten zusammengesetzt sind, sei es, daß die Oberstaaten selber souverän sind, wie die Vereinigten Staaten, sei es, daß sie es nicht sind, wie die Dominien.

Hingegen ist eine Einschränkung nötig, um den Staat von Gebietskörperschaften niederer Ordnung zu unterscheiden, den bloßen Selbstverwaltungskörpern Land, Provinz, Kreis, Gemeinde. Die herrschende Lehre ist die, daß die diesen zustehenden Herrschaftsrechte (z. B. Steuer- und Polizeihoheit) keine „ursprünglichen" (originären), sondern von der des Staates abgeleitet seien, während allein die Herrschaftsrechte des Staates — auch des nichtsouveränen Staates — ursprünglich seien. Diese Lehre ist in jeder ihrer vielen Ausdeutungen unzweckmäßig, da sie eine ganze Reihe von Gebietskörperschaften, die sie in allen anderen Hinsichten den Staaten gleichstellt, ohne jeden Vorteil für die Erkenntnis aus der Reihe der Staaten scheiden müßte. Dies gilt von allen auf völkerrechtlichem Vertrag beruhenden Gebietskörperschaften, einschließlich der auf den Novemberverträgen von 1870 beruhenden des Deutschen Reichs (einer Folgerung, der man freilich mit erstaunlichen Gedankenverrenkungen auszuweichen bemüht gewesen ist). Auch die vielen Gliedstaaten in solchen Staaten, die sich durch Verfassungsgesetz aus einem Einheitsstaat in einen Bundesstaat verwandelt haben, wie Argentinien, oder das jetzige Österreich, wären hiernach, im Gegensatz zu der Absicht der Neuordner und dem Wortlaut der Verfassungstexte, keine Staaten, die Oberstaaten wären also Einheitsstaaten geblieben. Nicht einmal dem Fall, den man bei jener Lehre besonders im Auge hatte, dem des Reichslandes Elsaß-Lothringen, konnte man so gerecht werden. Zwar lehrte man zutreffend, daß das Reichsland auch nach seiner letzten Verfassung (von 1911) und der durch sie gewährten Beteiligung an der Willensbildung des Reichs im Bundesrat kein Gliedstaat geworden sei, da diese Verfassung nicht nur durch die Reichsgesetzgebung verliehen worden war, sondern auch auf demselben Weg wieder jederzeit

geändert und aufgehoben werden konnte, so daß es z. B. auch wider seinen Willen hätte unter Preußen und Bayern aufgeteilt werden können. Aber zugleich lehrte man, im Widerspruch mit der Lehre von der Ursprünglichkeit als dem Begriffsmerkmal des Herrschaftsrechtes, daß Elsaß-Lothringen jederzeit durch Reichsgesetz zu einem Bundesstaat gemacht werden konnte, sofern dies Gesetz ihm Verfassungsautonomie gewährte, also das Reich auf das Recht, die Verfassung zu ändern, verzichten würde. Dies führt auf das richtige, übrigens von manchen Vertretern der Ursprünglichkeitslehre unklar mitgedachte und alsdann den obigen Einwänden nicht ausgesetzte Unterscheidungsmerkmal: die rechtliche Unentziehbarkeit des Herrschaftsrechts. Diese Formulierung gestattet, auch da noch von einem Staat zu sprechen, wo ihm eine Funktion nach der anderen durch fortschreitende „Verreichlichung" entzogen werden kann, sofern ihm nur ein Rest unentziehbaren Rechts gewährleistet ist. Hiermit ist durchaus ein vollkommener freiwilliger Verzicht auf das Herrschaftsrecht, durch Anschluß an einen anderen Staat, ebenso vereinbar, wie die tatsächliche Möglichkeit des Verlusts durch Gewalt. Ein Staat ist also ein Träger von rechtlich unentziehbaren Herrschaftsrechten über ein Gebiet und dessen Bewohner.

V. Machen wir an den Reichsverfassungen eine Probe aufs Exempel. Die Glieder des alten Reichs, ausgenommen das Reichsland, waren echte, wenn auch nicht souveräne Staaten; das Reich konnte seine Kompetenz noch so sehr ausdehnen, einen Rest ihrer Herrschaftsrechte und damit ihrer Existenz durfte es ihnen nicht nehmen, zum mindesten nicht ihren Anteil am Bundesrat. Das sagt schon, von anderem abgesehen, die Präambel der Reichsverfassung, wenn sie das Reich einen „ewigen Bund" der einzelnen Gliedstaaten nennt. Das alte Reich war also ein Bundesstaat, und dies wird auch allgemein angenommen. Hingegen enthält die neue Verfassung einen Artikel 18, demzufolge die einzelnen „Länder", wie die Reichsglieder heute heißen, durch verfassungändernden Akt der Reichsgesetzgebung, also durch den Reichstag oder durch Entscheidung des Reichsvolks, auch wider den Willen der Länder und ihrer Bevölkerung neu eingeteilt, also auch unter andere gänzlich aufgeteilt, oder mit einem Land verschmolzen werden können. Von rechtswegen steht z. B. nichts im Wege, Bayern restlos unter die deutschen Nachbarländer aufzuteilen. Bayern und ebenso alle anderen deutschen Länder, auch das nächst Bayern mächtigste Land Preußen, sind also dem Sinne der Reichsverfassung nach keine Staaten mehr, sondern bloße Selbstverwaltungskörper, und das deutsche Reich ist heute demgemäß ein Einheitsstaat. Dies wird denn auch

von einigen Rechtslehrern zutreffend gelehrt, obwohl die Mehrzahl, im Banne der Ursprünglichkeitslehre, zum gegenteiligen Ergebnis kommt.

Aber diese Betrachtungsweise ist eine rein dogmatisch-konstruktive; die empirische Betrachtung muß anders urteilen. Sie fragt ja, ob und inwieweit von einem bestehenden Recht tatsächlich Gebrauch gemacht wird und werden kann, ob und inwieweit ein geltendes Recht beobachtet wird oder aber nicht. Demgemäß müssen auch die Begriffe und ihre einzelnen Merkmale aus der einen in die andere Welt übersetzt werden, und dabei brauchen wir eine der soziologischen Kategorien nach der andern, die Max Webers sehr schwer zu verstehendes, aber sehr leicht mißzuverstehendes Meisterwerk zyklopisch übereinandertürmt. Der „Träger" des Herrschaftsrechts verwandelt sich aus einem formalen Rechtssubjekt in einen „Stab" von Menschen, die für die Erzwingung jenes Rechts zur Verfügung stehen, das Herrschaftsrecht selber in die „Chance" = Wahrscheinlichkeit, daß die Befehle des Stabes tatsächlich als legitim angesehen und tatsächlich befolgt werden, die rechtliche Unentziehbarkeit dieses Rechts in die Wahrscheinlichkeit, daß tatsächlich niemand ein Recht auf Entziehung der Herrschaft in Anspruch nimmt. In dem Maße, als all dies tatsächlich der Fall ist, liegt für die soziologische Betrachtung, mag es sich nun um eigentliche systematische Soziologie oder ihre Anwendung in der Historie handeln, die soziale Beziehung „Staat" vor. Wir sagen ausdrücklich „in dem Maße", denn das hartkantige Entweder-Oder der Dogmatik kann dem historischen Fluß der wenn auch von Gegensätzen erfüllten gesellschaftlichen Wirklichkeit nicht beikommen. Wenden wir diese Begriffe auf unsere Probleme an, so werden wir zu dem Ergebnis kommen, daß der bloße Versuch unseres Reichs, Bayern wider seinen Willen aufzuteilen, das Reich selbst in Stücke fliegen lassen würde, und das gleiche würde, da die großen Länder keinen Präzedenzfall dulden würden, auch den kleinen Ländern gegenüber gelten. Schon deshalb besteht nicht die geringste Wahrscheinlichkeit, daß das Reich das Recht des Art. 18 in Anspruch nehmen wird. Ein Recht, für dessen Verwirklichung im Leben in absehbarer Zeit nicht die geringste Wahrscheinlichkeit besteht, führt zwar vielleicht eine blasse Existenz insofern, als es hier und da von irgendjemandem tatsächlich gedacht wird, z. B. auf dem Katheder bei Auslegung der Reichsverfassung, kommt aber im übrigen für die Wirklichkeitsbetrachtung und namentlich die stets auf wirkliches Handeln bezogene soziologische Erkenntnis nicht „in Betracht". Für die empirische (rechtssoziologische oder rechtshistorische) Betrachtung ist das neue Deutsche Reich also nach wie vor ein Bundesstaat, dessen Glieder Staaten mit allerdings sehr zusammengeschrumpften Kompetenzen sind. Auch das alte deutsche Reich war für

die empirische Betrachtungsweise etwas anderes als die dogmatische Betrachtung vortäuscht; kein Bundesstaat, keine soziale Beziehung grundsätzlich Gleichstehender, sondern Großpreußen, umgeben von Vasallenstaaten auf verschiedenen Stufen der Abhängigkeit.

Wie stellt sich schließlich die dritte Betrachtungsweise, die kritische, namentlich die rechtspolitische, zu dem aktuellen der beiden Probleme? Wird der Rechtspolitiker von der Auffassung unseres Reichs als eines Einheits- oder eines Bundesstaates ausgehen? Nehmen wir zunächst an, daß er aus irgendwelchen außen- oder innenpolitischen, wirtschaftlichen oder konfessionellen, volkspsychologischen oder sonstigen Gründen das Reich als Bundesstaat wünschte, nur die föderalistische Form als „gerechte" Lösung des deutschen Problems betrachtet, so könnte man zunächst meinen, daß ihm alsdann nichts zu wünschen übrig bliebe. Denn dem Politiker kommt es ja auf Wertverwirklichung an, in der Wirklichkeit des Lebens ist das Reich schon ein Bundesstaat, mag auch die dogmatische Betrachtung der Reichsverfassung das Gegenteil lehren. Aber ein einsichtiger Politiker, wenn er ein wirklicher „Realpolitiker" und kein materialistischer Illusionspolitiker ist, wird einen solchen Widerspruch zwischen Sinn und Wirklichkeit, der meist zugleich ein Widerspruch von Form und Inhalt ist, nicht wünschen, er wird ihn als einen labilen Zustand zu befestigen suchen, er wird sich, in die Zukunft blickend, sagen, daß die konstruktiv richtige Auffassung, zum mindesten als Bestrebung, psychologische Wirklichkeit gewinnen, dann auch die Handlungen beeinflussen könnte, und so schließlich in Zukunft vielleicht sogar volle Rechtswirklichkeit der höchsten Stufe werden könnte. Er wird also auch eine formelle Umgestaltung der Verfassungsurkunde im föderalistischen Sinne erstreben. Ob er freilich die Umstände („den Zeitpunkt", wie man zu sagen pflegt) als für eine solche Umgestaltung geeignet ansieht, und ob er sich nicht verneinenden Falls mit der vorläufigen Lösung zufrieden gibt, dies ist eine ganz andere Frage; für den praktischen Politiker stehen solche „taktischen" Fragen, schon weil es die schwierigsten sind, übrigens ganz im Vordergrunde. Nehmen wir nun den umgekehrten Fall, daß der Rechtspolitiker einen deutschen Einheitsstaat für wünschenswert hält, so wird auch er sich nicht bei der einen Betrachtungsweise beruhigen können. Er will ja Wertverwirklichung, es genügt ihm also nicht, daß das Reich „in der Idee" bereits ist, was es jenem Wunsche nach in der sozialen Wirklichkeit sein sollte. Er wird also die gegenteilige Wirklichkeit zum Anlaß und Gegenstand seines politischen Kampfes machen und zugleich auf die schon jetzt gegebene dogmatisch richtige Auffassung hinweisen, um seinem Kampf die Weihe der Legalität zu geben. Der Rechtspoli-

tiker muß also sowohl die empirische wie die dogmatische Seite berücksichtigen, und gerade diese Notwendigkeit, in beiden Sätteln, dem der Wirklichkeit und dem der Idee, gerecht zu sein, ist es, die die unvergleichliche Schwierigkeit des politischen Denkens und die Seltenheit der Befähigung dazu ausmacht.

VI. Wir haben bisher die drei Rechtswelten betrachtet, und den Staat in jeder zu Haus gefunden. Zweimal in seiner Definition kam das Merkmal des „Rechts" vor: im Begriff des Herrschafts„rechts" und dem der „rechtlichen Unentziehbarkeit" (ein Begriff, der auch sonst eine große Rolle in der Staatsrechtslehre zu spielen berufen ist). Auch unter den sonstigen Staatsbegriffen wird man ebenso vergeblich wie nach einem, der nicht außerrechtliche Elemente enthielte, nach einem solchen suchen, der nicht auf das Recht verwiese. Tauchen doch sogar immer wieder Versuche auf, den Staat dadurch zu bestimmen, daß man ihn mit „dem" Recht identtifiziert, wobei, von allem anderen abgesehen, verkannt wird, welches Problem in dem Wörtchen „dem" liegt: gemeint sein kann natürlich nicht das Völkerrecht oder das katholische Kirchenrecht oder andererseits das Recht eines Selbstverwaltungskörpers oder das eines beliebigen Staates, sondern es soll jeweils ein bestimmter Staat mit der Rechtsordnung eben „dieses" Staats identifiziert werden, so daß man sich im Kreise dreht.

Aber daraus, daß der Staatsbegriff ein Rechtsbegriff ist, folgt noch lange nicht, daß sich nur die Rechtswissenschaft mit ihm zu befassen habe. Dem entspricht ja auch die tatsächliche Gegebenheit einer Reihe von Wissenschaften, die man als „Staatswissenschaften" den Rechtswissenschaften gegenüberstellen könnte, und oft auch gegenüberstellt. Ich meine damit natürlich nicht die Wirtschaftswissenschaft, die der akademische Zopf noch immer an vielen deutschen Universitäten als „Staatswissenschaft" bezeichnet, sondern diejenigen, die den Staat als Ganzes, nicht, wie ein Teil der Rechtswissenschaft, nur das Recht des Staates zum Gegenstand haben. Es ist also von vornherein nicht zu erwarten, daß beider Inhalt sich decke. Dies bestätigt die Anschauung, am deutlichsten, wo wir das Glück haben, den gleichen Gegenstand von gleicher Meisterhand einmal rechtswissenschaftlich, einmal staatswissenschaftlich behandelt zu sehen: ich denke an Mommsens Geschichte des Römischen Staatsrechts verglichen mit seiner Geschichte des römischen Staats. Und die theoretische Überlegung ergibt, daß dies gar nicht anders sein kann; denn die Staatswissenschaften, z. B. die politische Geschichtsschreibung, haben es vor allem mit den Machtverschiebungen im Staat und im Verhältnis der Staaten zu tun; und diesen können, brauchen aber Rechtsveränderungen nicht zu entsprechen. So hat etwa der Siebenjährige Krieg zwar Preußens

Machtverhältnisse und sehr viele Lebensverhältnisse im Staat in hohem Maße verändert, aber sein Staatsrecht gar nicht. Das wäre unverständlich, wenn das Recht zu irgend etwas der „Überbau", oder von irgend etwas die „Form" wäre, aber diese beiden Theorien können als abgetan gelten. Andererseits ist das Recht des Staats, gleichviel ob er rechtbildend oder rechtanwendend oder rechtdurchsetzend oder als Rechtsunterworfener auftritt, nur eine seiner Betätigungen, nicht mehr, aber auch nicht weniger als Machtentfaltung oder Wirtschaftsregelung. Deshalb muß eine auf den Staat in seiner Ganzheit gerichtete Staatswissenschaft auch die rechtliche Seite in den Kreis ihrer Betrachtungen ziehen, aber nur nach Maßgabe ihrer Bedeutsamkeit im Verhältnis zu den anderen Betätigungen und unter Vernachlässigung der technischen Seite. So verfahren die Staatswissenschaften auch tatsächlich.

VII. Wenn aber auch die Staatswissenschaft den Staatsbegriff von der Rechtswissenschaft übernehmen muß, so heißt das noch nicht, daß er hierbei völlig unverändert bleibt. Er darf natürlich nicht etwas ganz anderes werden, da dann die Beibehaltung des gleichen Namens verwirrend wirken würde. Aber eine Verengerung oder Erweiterung des Begriffs bei Erhaltung des Kerns ist möglich. Häufig wird eine Verengerung des Begriffs für nötig erklärt, da die Staatswissenschaft, namentlich die politische Geschichtsschreibung, es nur mit solchen Staaten zu tun habe, die eine gewisse „Macht" entfalten. Diese Einschränkung ist aber derart unbestimmt, daß sie zur Begriffsbildung untauglich ist. Sie ist auch nichts als der Ausdruck dessen, daß die Staatswissenschaft, wie jede Wissenschaft, auslesend verfährt. Irgend eine Grenze der Detaillierung ist hier aber gar nicht abzusehen.; zur politischen Geschichte Schwabens am Ausgang des Mittelalters gehören auch die Schicksale der reichsunmittelbaren Dörfer und Herrschaften dieser Landschaft, und hiervon würde eine geschichtswissenschaftliche Monographie auch Vermerk zu nehmen haben. Innerhalb einer „Weltgeschichte" und ihrer Darstellung hätten andereits auch in jedem Sinne unzweifelhafte Staaten, wie etwa Costarica, keinen Platz. Billigen kann man hingegen eine Erweiterung des Staatsbegriffes derart, daß die Staatswissenschaften auch die mit den Staaten in genetischem Zusammenhang stehenden gesellschaftlichen Gebilde als ihren Gegenstand, also als Staaten im Sinne der Staatswissenschaften, betrachten. So wäre z. B. ein Historiker Polens noch 1914 berechtigt gewesen, die „Geschichte Polens" mit der dritten Teilung aufheben zu lassen, denn seitdem hatte es, mit einem kurzen Intermezzo, aufgehört, ein Staat zu sein. Heute würden wir es als unzulässig ansehen, wenn er von 1795 auf 1918 überspränge. Die Staatswissenschaft wird also als Staaten in ihrem Sinne außer

den Staaten im Rechtssinn auch diejenigen gesellschaftlichen Gebilde auffassen, aus denen Staaten im Rechtssinn entstanden sind, seien es nun schweifende Horden im gebietslosen, also vorstaatlichen (wenn auch keineswegs vorrechtlichen!) Zustand, seien es zunächst unselbständige, später unabhängig gewordene Selbstverwaltungskörper, seien es bloße Bevölkerungen von Landstrichen ohne rechtliche Eigenart. Ich glaube, daß diese Fassung des Begriffs auch dem tatsächlichen Verfahren der Staatswissenschaften einigermaßen entspricht.

VIII. Die seit Alters weitaus am besten ausgebaute Staatswissenschaft ist die Staatshistorie oder politische Geschichtsschreibung, wofür man auch, zugleich schief und überheblich, „Geschichte" sagt (als ob es nur vom Staat Historie gäbe). Aber diese ist nichts als die individualisierende Betrachtung der Wirklichkeit des Staates, denn auch hier lassen sich die drei Welten unterscheiden, auch hier jede der drei Welten individualisierend und systematisch betrachten. Auch hier also ergeben sich die sechs möglichen Disziplinen: Staatshistorie und Staatssoziologie als empirische, Geschichtskonstruktion und Allgemeine Staatslehre als konstruierende, Politik (als Wissenschaft natürlich, nicht als praktische Tätigkeit) und Staatsphilosophie als kritische Disziplinen. Die konstruierenden Wissenschaften vom Staat bedürfen näherer Beleuchtung. Sie leiden ja überhaupt, außer in der dogmatischen Theologie und Jurisprudenz, daran, daß es ihnen an fester Begriffsbildung und Terminologie fehlt; so kommt es, daß Allgemeine Staatslehre mit Staatssoziologie einerseits, Staatsphilosophie andererseits vermengt wird. Und doch sind es offenbar, um je ein Hauptproblem der drei Disziplinen zu nennen, methodisch ganz verschiedene Probleme, ob man fragt: Welches sind die Formen der Staaten? Welche gesetzmäßigen Abhängigkeiten bestehen zwischen den Staaten und ihren natürlichen und gesellschaftlichen Lebensbedingungen? Welche Zwecke sollen wir dem Staat setzen? Das erste ist ein Problem der Allgemeinen Staatslehre, das zweite ein staatssoziologisches, das dritte ein staatsphilosophisches Problem. Weiter und im Besonderen erweist sich auch hier die übliche Verwechslung von Sinn und Wert als verhängnisvoll. Man kann und muß, weil wesentliche Bedürfnisse des Gemüts das erheischen, nach dem Sinn irgend eines bestimmten Staates forschen, und dies Gemütsbedürfnis ist genau so achtungswert wie jenes, das uns, ohne irgendwelchen Nützlichkeitszweck, die empirische Geschichte dieses Staates erkunden heißt. Man befriedigt jenes Bedürfnis, indem man diese Geschichte deutet oder konstruiert, d. h., wie stets bei der Bedeutungskonstruktion, eine der Formeln sucht, die seine Entwicklung als eine sinnvolle, zielstrebige aufzufassen gestatten. Wir sahen schon oben, daß

es mehrere Formeln geben kann. So hat man z. B. als Sinn des Staates Preußen bald den Militarismus, bald die Verwirklichung des kategorischen Imperativs, bald den Sozialismus hingestellt. Aber in keinem Fall ist damit auch das Wertproblem gelöst, die Frage der „Aufgabe" Preußens. Wer z. B. Preußens Sinn im Militarismus erblickt, der kann vielleicht gerade in einer derartigen Neugestaltung seiner Einrichtungen, daß eine solche Sinndeutung künftig ausgeschlossen wäre, seine Aufgabe erblicken; denn auch ein Staat soll nötigenfalls „in sich gehen". Ebenso ist die Sinndeutung auch hier von einer empirischen Betrachtung weit entfernt. So gibt es eine Menge verschiedener (politischer, philosophischer, religiöser) Konstruktionen des Sinnes des Weltkrieges, und muß es geben; oder sollen wir uns dabei beruhigen, daß das Sterben unserer Gefallenen „sinnlos" gewesen ist? Die in den angelsächsischen Ländern häufigste Formel ist die, daß es ein Krieg gegen den Krieg war, und die Vernichtung des Militarismus durch die vereinigten westlichen Demokratien bedeutete, des deutschen nicht nur, sondern auch des russischen Militarismus. So gesehen erscheint z. B. die Schlacht bei Tannenberg als ein Schritt zum Siege der Entente, und zwar als ein notwendiger Schritt, da nach Lage der Dinge der russische Militarismus nur durch den deutschen vernichtet werden konnte. Für die empirische Geschichtsschreibung erscheint diese Schlacht dagegen natürlich als ein deutscher Erfolg; aber eine Kritik jener Formel kann nicht mit diesem empirischen Argument kommen, sondern muß etwa fragen, wie sich mit ihr der im Frieden zu Tage getretene französische Militarismus vertrage. Auch hier kann man wieder die Notwendigkeit studieren, die Sinn- und die Wertbetrachtung zu trennen. Es wäre möglich, daß jemand jene angelsächsische Formel akzepiert, aber den Militarismus positiv wertet, und also folgert, daß Deutschlands Niederlage ein Unheil gewesen sei. Dies wäre eine für ihn schmerzliche Deutung, aber auch eine solche wäre nicht unerträglich, wie die Antwort: „sinnlos". Es ist richtig, daß die Sinndeutung leicht die Grenze von Wissenschaft und Spielerei überschreitet, aber das kommt, wie etwa die „Waschzettelphilologie" gewisser Historiker und manche Utopien zeigen, auch in den Wirklichkeits- und den Wertwissenschaften vor.

IX. Unser Ergebnis ist also, daß sich die Staatsauffassung nach der Wissenschaft richten muß, die sich mit ihm befaßt, und deshalb eine verschiedene sein muß, je nachdem sich die vielen verschiedenen Disziplinen der Staatswissenschaften und der Staatsrechtswissenschaften mit ihm befassen.

X. Literatur. Für die Ausführung dieser „Skizze" sowie die Abwehr der sich aufdrängenden Einwände und schwervermeidbaren Mißverständnisse

(denn fast jedes Wort wird auch in anderer als der von mir gemeinten Bedeutung verwendet) muß auf meine kommende „Rechtsphilosophie" verwiesen werden. Andeutungen des hier Gesagten finden sich in meinem Schriftchen „Was ist uns Savigny" (Recht und Wirtschaft 1 [1911] 53 f.), und im Logos 8 (1919) 114 f. (über A. Reinach); eine Ausführung nach der soziologischen Seite in „Rechtswissenschaft und Soziologie" (1911) und besonders im „Aufbau der Soziologie", Erinnerungsgabe für Max Weber 1 (1923) 73 ff. Zu den Methodenfragen vgl. G. Jellinek, Allgemeine Staatslehre[3] (1914); Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft (1922) 6 f., 28 ff., 603 ff.; H. Kelsen, Der soziologische und der juristische Staatsbegriff (1922). Kelsens Kritik an Jellinek schlägt durch, keineswegs die an Weber. Eine Auseinandersetzung mit H. Kelsens bedeutendem Werk müßte von einer Widerlegung des ihm zugrunde liegenden erkenntnistheoretischen Dualismus von Sein und Sollen zugunsten des Trialismus ausgehen, kann hier also nicht erfolgen. Die gen. Erinnerungsgabe enthält wertvolle Beiträge zu unseren Problemen, namentlich von C. Schmitt, R. Thoma, C. Brinkmann (Bd. 2). Über den Stand der Lehre vom Staatsbegriff in Deutschland unterrichtet neuestens M. Wenzel, Juristische Grundprobleme 1 (1920). Das Vernünftigste zum Staatsbegriff bieten m. E. die Arbeiten von E. Jacobi, Der Rechtsbestand der deutschen Bundesstaaten (1917), Einheitsstaat oder Bundesstaat (1919); doch bleibt der Begriff des (unentziehbaren) „Rechtsbestandes" etwas vag. Über das Problem der Rechtsnatur des alten und des neuen Reichs siehe noch die Lehrbücher und Kommentare der beiden Verfassungen. In diesem internationalen Jahrbuch sei bedauernd betont, daß die deutsche staatsrechtliche Literatur die Ausländer zumeist ganz unzulänglich berücksichtigt, während alle Holländer und Skandinavier, die meisten Franzosen und Italiener und viele Angelsachsen (z. B. Laski-London und Pound-Harvard) die deutsche Literatur gründlich zu verwerten wissen. Den Schaden tragen *wir*.

Einheit als Geschehen

von Kurt Breysig (Berlin)

Wissenschaft wie Leben bedürfen, um mit ihrer Umwelt sich abzufinden, die eine, um sie zu erkennen, das andere, um ihrer Herr zu werden, der Teilung dieser Umwelt. Die Forschung muß das Bild der Welt, die sie widerspiegeln will, in Teile zerlegen, ehe sie überhaupt recht anfangen kann, ihr Amt des Erkennens zu verrichten. Und Leben, geordnetes Leben, gesteigertes Leben muß Erde, Welt, Wirklichkeit von Anbeginn wie später beständig in Stücke aufteilen, um von ihnen Besitz zu ergreifen. Die Ordnungen der Gesellschaft vollends beruhen auf immer von neuem einsetzenden Teilungen.

Jede Teilung aber, gleichviel ob sie von uns im Geist, also an gedachtem Gut vorgenommen wird oder an Dingen, Wesen, Menschen selbst, strebt in ihr Gegenteil zurück, will die Einheit, die sie soeben im Begriff steht zu zerstören, wieder herstellen, und sei es auch nur zur Hälfte, indem sie ein Gliederganzes schafft, das halb Einung, halb Teil ist.

Es handelt sich hier, so wird man annehmen dürfen, um ein Tun unseres Verstandes, auch wenn die wirklichen, durch Tat sich vollziehenden Teilungen in Betracht gezogen werden. Der Verstand, indem er sich des Begriffes Teil bewußt wird, fordert den Gegenbegriff Einheit.

Aber die tragenden Mächte, die in unserer Seele zur Einheit drängen, wenn wir auch eben noch Teilungen vornahmen, sind ganz andere als die des Denkens; sie wurzeln im Unbewußten, sind Gefühle. Einheit ist ein Gedanke, aber nicht nur ein Gedanke; Einheit, Drängen zur Einheit ist ein Geschehen, für dessen Wesen gleichgültig ist, ob es sich bewußt oder unbewußt vollzieht.

Alle neueste Naturforschung zielt auf eine Vereinheitlichung des Weltbildes ab, weist immer mehr Einheit der waltenden Kräfte, der lenkenden Gesetze des Geschehens in allen Stücken, allen Einzelbezirken der anorganischen wie der organischen Welt nach. Diese Macht Einheit muß auch in der Menschheit von Anbeginn wirksam gewesen sein. Kaum daß der Urzeitmensch im Morgendämmer der Zeiten die Besonderheit der Dinge gewahr geworden ist, sie einzeln erkannt und benannt hat, so zieht sein gläubiges Ahnen sie alle und sich selber in eine Einheit. Der Allseelen-

glauben, der sicher die erste und älteste Stufe der Glaubensgeschichte der Völker darstellt, beruht auf der Voraussetzung, daß alle Naturdinge, Felsen, Berge, Seen, Flüsse, Steine ganz ebenso wie Pflanzen, Tiere, aber auch wie die Menschen selbst, von ihnen innewohnenden Gewalten besessen werden, die bei den Menschen Seelen genannt werden, die wir als Geister sicher nicht ganz richtig, etwas zu stark bezeichnen, die die Sprache der Eskimo ganz blaß, aber am urzeitmäßigsten, Eigner nennt. Dieser Allseelenglaube aber muß als eine umso stärkere Auswirkung des Dranges der menschlichen Seele zur Einheit angesehen werden, als er mit seinem franziskanischen Bruderschaftsgefühl die einzelnen Teile seiner Umwelt ergreift und umfaßt, ohne daß er sie selbst anders als in seinem Erfahren und Begreifen geteilt hat. Die Macht Einheit macht sich hier im Menschen geltend, ohne daß er selbst vorher tatsächlich Teilungen vorgenommen hat.

Der Einheitsgedanke, das Wünschen, Streben, Wollen zur Einheit hat in der Menschheit eine staffelreiche und weitverzweigte Geschichte gehabt. In der Entwicklung des Geistes sind die Mystiken seine sichtbarsten und unmißdeutbarsten Hervorbringungen, insofern sie Gott und Seele und Welt in Eines ziehen. Aber auch die Identitätsphilosophie Hegels und Schellings — der stärkste Rückschlag gegen den Versuch der schroffen Spaltung der Wirklichkeit durch Kant — ist Erzeugnis dieses Gedankens. Der spiritualistische Monismus, wie ihn Fichte zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts als eine Metaphysik, der materialistische Monismus, wie ihn an seinem Ende Haeckel als Pseudometaphysik vertrat, sind von ihm Regungen. Aber auch die Geschichte des handelnden Lebens ist immer wieder von Einheitsgedanken, von Einheitsdrang bestimmt und bewirkt worden. Die gefühlsmäßigen Einungen, die alle Urzeitdemokratie, allen Urzeitkommunismus und alle die andern starken Auswirkungen des Gemeinschaftsdranges der Urzeit hervorgebracht haben, sind des ebenso Zeugnis, wie die an Formen- und Gestaltenfülle so reiche Entwicklung der großen Königtümer der Altertumsstufe, der Absolutismus der neuen, der Imperialismus der neuesten Zeit, die alle den Einheitsgedanken mit Gewalt und von oben her durchzusetzen trachteten.

Die Geschichte eines Gedankens sagt viel von seiner Macht aus, nicht alles. Uns Lebendige beschwört das Leben, das gegenwärtige, blutvolle, glühende Leben, mit stärkeren, mit zwingenderen Formeln: den, der den Gedanken nur lebt, von ihm Hemmung und Schmerz oder Förderung und Glück erfährt, um deswillen, weil er seine Macht um vieles stärker empfindet, den, der ihn erforschen will, um deswillen, weil er den in der Gegenwart wirkenden Gedanken in der Tiefe seiner Wesenheit mit viel durchdringenderer Leuchtkraft zu erhellen hoffen kann als in der Vergangenheit.

Was ist uns Einheit? Eine geistige, eine seelische Macht, die doch nur an der Außenseite ihres Wirkens ein Gedanke, ein Begriff, ein Werkzeug also des Denkens über die Dinge, aber viel mehr noch ein Geschehen ist, das über uns Herr wurde und unsere Gedanken, unsere Begriffe meisterte. In unserem Hirn, in unseren Händen aber wird der Gedanke Einheit zum Werkzeug unseres Wollens, Planens, Handelns und damit zum Ursprung neuen Geschehens, eines Geschehens, das von uns ausgeht und sich oft auf die Welt außer uns, öfter noch zu uns selbst zurück wendet.

Der Gedanke Einheit und vollends das Geschehen Einheit haben so viel Wucht, so viel unaufhaltsamen Drang, um sich zu greifen, daß sie am stärksten und am öftesten vermögen, ihre Kraft auf den größten Gegenstand unseres Denkens wie unseres Erlebens zu wenden, auf das Insgesamt von Welt und Menschheit, auf das All. Nicht als ob die bindende, fügende, schweißende, schmiedende Stärke der Einheit uns dann verließe, wenn wir sie auf die Teile dieses Insgesamt bis herab zum kleinsten Maße, bis zum Teil vom Teile, wenden. Schicksalgründend, schicksalwendend ist diese Macht am öftesten, am sichersten, wenn sie jenes Insgesamt der Wirklichkeit umfaßt, vielleicht deswegen, weil sie ihr Wesen erst recht festigt und erfüllt, wenn sie bei dieser äußersten Grenze ihrer Möglichkeit angekommen ist.

Wenn zuerst die Einheit unseres ganzen Weltbildes betrachtet werden soll, so ist der Tatbestand unseres Dranges nach Einheit weder in unserem Sehen auf die Welt hin, noch in unserem Handeln gegen die Welt irgend in Zweifel zu ziehen. Zu keiner Zeit hat sich der Drang unseres Geschlechts nach Wissen um die Welt mit so unbedingter Hingabe in alle Weiten des Raums, in alle Fernen der Zeit erstreckt wie heute. Die Tadler der Gegenwart werfen ihr dann, wenn sie ihre Schwächen geißeln wollen, diese Hingabe vor als einen Beweis innerer Haltlosigkeit. In Hinsicht auf manche Einzelerscheinung allzu selbstvergessener, vor dem Objekt sich demütigender, allzu sehr in Beschreibung aufgehender Wissenschaft ist dieser Vorwurf sicherlich berechtigt, und noch weniger soll die Schwäche unseres Zeitalters an sich in Frage gestellt werden. Kein Forscher aber, der dem erkennenden Geist ein rechter Diener sein will, wird diesen Tadel als einen allgemein gültigen hinnehmen dürfen. Denn er wird mit Recht und mit Stolz auf mehr als einen unter den großen Schauenden, den größeren Bauenden gegenwärtiger Wissenschaft weisen können, in denen die stärksten Spannungen erkennender Kraft am Werke sind. Und wenn solche Tadler der Wissenschaft ihr nur Amt und Rang einer Magd, der Kunst aber die Würde einer Königin im geistigen Reich zusprechen wol-

len, so wird der Forscher solche Anmaßung des Künstlers mit dem gleichen Hochmut zurückweisen dürfen und sollen, auf den Kunst ein Recht haben würde, wenn ihr Wissenschaft mit der gleichen Anmaßung begegnete. Das volle, starke Leben, auf das sich die Anwälte so herrischer Ansprüchlichkeit zu berufen pflegen, will beide, braucht beide Formen der Auswirkung seines Dranges nach geistiger Herrschaft über die Welt. Den schlagendsten Beweis für den innersten Irrtum dieser Bewegung hat sie selbst dadurch erbracht, daß sie Werke hat entstehen lassen, die unter dem Vorwande der Durchdringung von wissenschaftlicher Gebundenheit mit künstlerischer Freiheit Erzeugnisse einer unerträglich unreinen Vermischung der Ämter darstellen. Diese Bewegung ist ebenso ungeistig wie ungoethisch. Damit ist sie gerichtet.

Wissenschaft an sich ist, betrachtet man sie als ein Tun, das nicht um seiner selbst willen, sondern als Funktion, als Auswirkungsform des Lebens gewertet werden soll, der stärkste Ausdruck, den der Drang unseres Geschlechts nach Einheit, auch er nicht als Gedanke, sondern als Ausdruck des Lebens betrachtet, gefunden hat — der Drang nach Einung der Menschheit mit der Welt. Uns erregt die Nachricht aufs tiefste, daß die Beobachter einer amerikanischen Sternwarte am Himmel einen Sternennebel aufgefunden haben, den sie als ein fernstes von den Milchstraßengebäuden deuten, die nach Meinung der Sternkundigen dem unsrigen gleich in beträchtlicher Zahl den Weltraum in undenkbaren Fernen von uns durchziehen. Sie nehmen von diesem Sternhaufen an, daß das Licht von ihm uns erst in einer Million von Jahren erreicht. Was aber will dies andres besagen, als daß unser Durst nach Wissen um die Wirklichkeit auch dann nicht versagt, wenn es sich um ein Geschehen handelt, das eine Kilometerzahl von 45 Quintillionen von uns trennt, und das in dem Augenblick, in dem es sich uns bezeugt, um eine Million Jahre zurückliegt. Dem Spiritualisten, der derlei Maßhäufungen als ihm ungreifbar und — wie ich behaupte —aus romantischer Verehrung für die alten Vorstellungsweisen und aus ebenso romantischer Abneigung gegen neue Formen des Aufnehmens von Wirklichkeiten verwirft, sei entgegengehalten, daß die geistigen Hindernisse, die die Welt der Wirklichkeiten dem Erkennen entgegenwirft, oft wesentlich stärker sind als alle die Selbsteinwendungen, die der im freien Luftraum der Gedanken, im reinen Schauen sich auswirkende Wissensdrang sich zu machen pflegt. Deshalb kann nicht zugegeben werden, daß der von unten her, vom Boden der Erfahrung her bauenden Forschung ein minder hoher Rang beizumessen ist als dem freien, fessellos schauenden Denken, sei es der Daseinslehre, sei es einer halb forscherlichen Glaubensbegründung. Für das seelische Verhältnis unseres Gesamt-Ichs

zur Welt, auf das es in dieser Gedankenverkettung allein ankommt, steht vollends alle auf Erfahrung gestellte, dem Eindruck der uns umstehenden Wirklichkeiten ganz offene Wissenschaft im Vordergrunde, da sie ja der Welt hingegeben, wenn man will ichfliehend ist, während alle dem reinen Gedanken und dem reinen Schauen vertrauende Forschung an sich ichsuchend, ichstark, ichstolz ist und sich gegen die Welt, über die Welt setzt.

Wissenschaft, der es im reinen Wortverstand um das Wissen und nur um das Wissen, um das Wissen der Welt, zu tun ist, ist nicht, wie ihre Gegner — im Lager der Kunst und in dem der spekulativen, der schauenden Forschung selbst —, freilich zuweilen auch leider ihre Anhänger, wähnen, eine eigens kühle, sondern eine eigens heiße Äußerung unseres Lebens. Hat alle Forschung auch in den Anfängen unseres Geschlechtes ganz ebenso wie aller Glaube einen sehr ernsthaften Zweck verfolgt, nämlich den, die Umwelt dem eigenen Leben dienstbar zu machen, so liegen diese Zeiten und ihre Sinnesweise doch für die wahre, ganz auf sich selbst bezogene Wissenschaft weit zurück. Ihr ist wirklich nur an dem Erkennen der Dinge gelegen, gleichviel ob es dem eigenen Vorteil nutzbar zu machen ist oder nicht. Solches Erkennenwollen heißt, in die Sprache der Seele übersetzt, lieben und einssein wollen. Was widerfährt denn dem Menschen, der die Dinge erforscht, anderes, als daß er seine Kraft an sie verströmt? Eine Welt, die sechsundsechzig Milchstraßendurchmesser weit von uns entfernt ist, ist dem Sternkundigen nicht zu weit, der Wirbelreigen der Elektrone, von denen siebzehneinhalb Billionen mit ihren Durchmessern erst einen Zentimeter bedecken, ist dem Physiker nicht zu unbedeutend, um eine Lebensarbeit daran zu setzen. Erkennen aber ist, als Seelenhandlung gedeutet, nur ein An-sich-ziehen-wollen, ein Sich-nahe-bringen-wollen. Wissenschaft will die Welt mit einem leidenschaftlichen Drang der Nähe, der Verwandtschaft umfassen.

Ganz wird deutlich, daß der Willen zur Einheit, von dessen tiefster und freilich auch weitester Bezeugung gehandelt werden soll, nicht eine lediglich verstandesmäßige, nicht auch nur eine geistige Äußerung unseres Geschlechts ist, sondern ebenso sehr, ja vielleicht weit eher, weit stärker eine Äußerung unseres Lebenswillens, unseres Gesamtseins selber. Der Mensch, durch den Geist gipfelhaft erhoben über die Welt der Wesen und Dinge, beugt sich mit diesem seinem stolzesten Werkzeug wieder zurück in die Welt, will durch sein Erkennen Teil an ihr haben, Teil von ihr sein.

Der erste Versuch, dem Wesen Einheit, dem Werden Einheit nahe zu kommen, wird immer der sein, es als einen Gedanken aufzufassen. Man wird ihn, wie jeden Gedanken, bald als eine Hervorbringung der Oberfläche erkennen. Zu zweit wird man hinter dem Einheitsgedanken, der in diesem

Fall ein Allgedanke ist, als seelischen Beweger die Liebe zu den Dingen, die All-Liebe zum Ganzen der Welt verspüren. Zuletzt aber stellt sich die Vermutung ein, daß wie der Gedanke Einheit nur eine Auswirkung des seelischen Geschehens Liebe, Liebe zu den Teilen und zum Ganzen der Welt ist, so die Liebe zu den Dingen nur die Auswirkung eines uns wie die Dinge zusammenführenden Weltgeschehens in uns und in den Dingen ist: eben des Geschehens Einheit, das über die Welt und alle ihre Teile verbreitet, diese Teile zum Ganzen zusammenhält.

Und wenn in der Seele des Menschen dieses Geschehen Einheit sich Ausdruck sucht und findet, so kann es nur in der Weise der Seele sein, wie Liebe eben Weise der Seele ist. Und soll dieses seelische Tun sich im Denken auswirken, so kann es nur auf die Weise des Verstandes geschehen: als Begriff, wie der Gedanke Einheit ein Begriff ist.

Und man beachte wohl: niemals handelt es sich ja hier um ein gewolltes, bewußtes Versetzen eines Geschehens von einer Ebene auf die andere, sondern um einen Vorgang, dessen dreifache Gestalt sich auf den drei Ebenen wohl jedes Mal als Auswirkung, Seitenstück seines nächst tieferen Vorgängers darstellt, aber nicht als eine beabsichtigte, sondern als eine unwillkürliche Umschreibung in die Sprache der neuen Ebene, die immer aus ganz anderen Sonderverkettungen des eigenen Geschehens dieser Ebene hervorgeht.

Man wird vermuten dürfen, zuerst war in Menschen, gleichviel von welcher, also auch von der niedersten Stufe der seelischen Ausbildung, ein Hindrängen zu den Dingen, den Wesen ringsum, das sich damals — in den Dämmerzeiten der frühen Urzeit — in jener seltsam unterschiedslosen Gleichsetzung zwischen sich und allen Teilen der Natur auswirkte, die alle Zaubervorstellungen, allen Allseelenglauben dieses Entwicklungsalters kennzeichnet. Aber diese primäre, ganz ursprunghafte Auswirkung geht schon über in die ebenso bezeichnende franziskanische Brudergesinnung, von der der Allseelenglaube bereits in etwas beherrscht ist und die die Tlinkit den Tieren die gleiche Sprachfähigkeit nicht nur, nein auch die gleiche Stammesordnung beimessen läßt wie dem eigenen Geschlecht, die die Aranda die Känguruhs als ihr Brudervolk, ihre Bundesgenossen ansehen macht. Und sie ist schon Liebe. Die Daseinslehre der Babylonier aber liegt auf der dritten Ebene, auf der des Einheitsdranges der Wissenschaft, auf der des Gedankens.

Was aber die Geschichte des menschlichen Geistes auseinanderfaltet, muß Gegenwart und Leben, so wird hier — nicht zum ersten Mal — vermutet, in eine Einung, Sein und Wirken zusammengefaßt enthalten, da ja

der Geschichte schwerlich mit Unrecht die Rolle einer Spektralanalyse gegenüber der lebendigen Einheit der heutigen Seele zuzuweisen ist.

Der Gedanke Einheit wurde im Kern als Naturgeschehen erkannt, als ein Naturgeschehen, durch das sich die Welt am Menschen, im Menschen geltend macht als die Einheit, von der er nur ein Teil ist, und in dem sie ihn, den Teil, zwingt, sich seiner Teilhaftigkeit bewußt zu werden und zu ihr, der Welt, sich als zur höheren, ihn herrscherlich in sich begreifenden Einheit zu bekennen. Aber ehe er aus dieser Wurzelschicht emporsteigt zu der höchsten und lichtesten, wenngleich sicher auch oberflächlichsten Ebene seiner Bezeugungsformen, zu seiner Äußerungsweise als Gedanke, durchschreitet er die halbdunkle Zwischenschicht der seelischen Triebe, in die sich jenes naturhafte Grundstreben zur Einheit umsetzt, ehe es sich als Gedanke in hellem Tageslichte der Verstandesmäßigkeit darstellt.

Nicht Liebe allein, das will sagen freudevolle Hingabe des Ichs an die Welt, ist es, in der sich das Geschehen Einheit, das Streben zur Einheit in diesem Mittelreich der Seele und der Triebe ausformt. Ebenso sehr ist es auch Macht, das will sagen, der Trieb nach herrscherlicher Umfassung der Welt, in den sich dies Streben ergießt. Zuerst in der Abwehr gegen die hundertfache Gefährdung des eigenen Daseins, die ihm aus seiner Umwelt entgegenstarrt, ist der Mensch in den Morgenzeiten unseres Geschlechts gezwungen, das Wesen dieser Umwelt zu erkennen und es mit sich in Beziehung zu setzen, d. h. in eine Einheit zu bringen — ganz ebenso später bei seinem Bestreben, Welt und Dinge den in ihm erwachenden bauenden Lebensabsichten dienstbar zu machen. Und diese beiden sehr handgreiflichen Beweggründe zwingen ihn heute wie je zu einer Erforschung der Welt mit dem Hintergedanken, daß er, so weit nur ihm erkennbare Ursachenzusammenhänge reichen, die Wirklichkeit als Daseinseinheit auffassen, erkennen und dadurch letztlich sich unschädlich oder nutzbar machen kann und muß.

Doch auch da, wo in dem Erkennen der Welt so nahe und fast plumpe Beziehungen zwischen der Wissenschaft und dem werktätigen Leben nicht nachweisbar sind, ist der Machttrieb als Feder in dem Uhrwerk der Erforschung der Wirklichkeit nicht zu verkennen. Es ist recht eigentlich ein geschichtliches Erlebnis der Menschheit, um das es sich hier handelt: der menschliche Geist wurde, je weiter er nach Erkenntnis suchend seine Umwelt überleuchtete, desto mehr bedrängt und belastet von der Wirrsal der Zusammengesetztheit, der Weite und Größe dieser Welt. Im Grunde blieb es immer das gleiche Seelengeschehen, ob ihn in der Frühzeit der Donner der Wasserfälle, der Steinsturz von den Felsen im Gebirge, die Frostnot des Winters oder die Wut seiner Tierfeinde gefährdete, oder ob ihn auf

der Mittagshöhe reifender Erkenntnis die wachsende Einsicht in die Unbegreiflichkeiten des nächsten, in die Unübersehbarkeiten des fernsten Weltgeschehens überkam: immer fühlte er sich bedroht oder bewältigt von dem Wesen der Welt. Alle seine Versuche, dies Wesen zu durchleuchten und zu begreifen, gleichviel ob er sie auf den Wegen halb ahnender, halb schließender Entwürfe des Weltplanes wie in allen Glaubensgebilden oder auf denen der reinen Erkenntnis, der Wissenschaft, die immer noch genug Beihilfe bauender Einbildungskraft brauchten, anstellte, sie hatten wechselnd auch den Zweck oder nur den Zweck, sich dem Ungeheuer Wirklichkeit gegenüber zu behaupten oder wo möglich seiner Herr zu werden.

Die Gottesgestalten, die sich die Einbildungskraft der gläubigen Menschheit schuf, können alle auch als ebenso viele Hilfsmittel des Geistes dieser Menschheit angesehen werden, sich zum Herrn der Welt wenigstens im Denkbilde zu machen: der Gott war insofern nur der Willensvollstrecker, der Willensträger des Geistes, als er zur Spitze einer Pyramide gemacht wurde, eines Weltbildes nämlich, das in allen seinen noch so weit auseinander strebenden Teilen doch von dieser einen Gestalt seinen Ursprung nahm, seine Befehle empfing und dadurch übersichtlicher, vom Denken aus beherrschbarer gemacht wurde. Und gar nicht darf sich die seelische Durchdringung dieses wahrlich zusammengesetzten und vielgefalteten Vorganges durch die Doppeldeutigkeiten und Widersprüche irre machen lassen, die das Handeln des menschlichen Geistes in Sachen des Glaubens aufweist. Wohl stellt sich der Glaube in den beständigen Höhungen der Gottesgestalt, Steigerungen der Gottesmacht, als eine ebenso beständig fortschreitende Preisgabe und Minderung der Macht des Menschen dar. Aber dies ist nur die Stirnseite am Tempel des Glaubens: die Seelenkunde des Priesters schon lehrt, wie viel Ersatz in seiner Seele der Machttrieb des Menschen, wenn auch nur unter sieben Schleiern der Demut verhüllt, sich zu verschaffen vermochte. Noch sehr viel mittelbarer und verschleierter ist das metaphysische Bedürfnis, der seelische Endzweck aller Daseinslehren des Glaubens, von dem hier die Rede ist. Der Gott, scheinbar zum unumschränkten Herrn der Welt gemacht, dient dem Geist doch auch als Werkzeug jenes Einigungswillens gegenüber der Verworrenheit und der Vielgestaltigkeit des Weltbildes, um das ein einigendes Band zu schlingen der Geist in diesem Stufenalter seines Lebenslaufes sonst verzweifeln müßte.

Die höheren und die höchsten Formen des Gottesglaubens, die des Glaubens an einen höchsten und vollends die des Glaubens an einen einzigen Gott lassen das hier obwaltende Grundverhältnis am deutlichsten

erkennen. Gemessen an dem Gesichtswinkel einer Daseinslehre oder, richtiger gesagt, eines dunklen Dranges nach Daseinslehre, die das Bedürfnis der Vereinheitlichung des Weltbildes am dringendsten in sich schließt, wird ein Gott dieses hohen und höchsten Ranges das Mittel zu einer letzten Vereinfachung dieses Weltbildes. Alle Getrenntheiten, alle Zerteiltheiten, Gespaltenheiten und Entgegengesetztheiten der Wirklichkeit werden auch dann zur Einheit geschlichtet, wenn die Verkettungen, die diese Einheit sicher stellen, nur gemutmaßt, nicht erkannt werden. Als ein von der Seele her gesehen sehr demütiges, vom Geist her betrachtet bis zur Lässigkeit einfaches Auskunftsmittel wird hier immer von neuem die Erwägung zu Hilfe gerufen, was der Einzelerkenntnis des schwachen und beschränkten Menschengeistes entzogen sei, sei der Allweisheit und Allmacht des höchsten Gottes ohne Bedenken zuzuschreiben: eine ganz allgemeine Unterstellung wird als hinlängliche Stellvertretung für die mangelnde Einzeleinsicht oder selbst die unmögliche Einzelbehauptung hingenommen. Noch die mit den Mitteln einer halb gottentfremdeten oder ganz weltlichen Daseinslehre verfeinerten Anschauungen des heutigen Christentums offenbaren den gleichen, wenn auch noch so versteckten Zusammenhang des Denkbildes vom all-einen Gott mit einem metaphysischen Bedürfnis, mit einem Drang nach einer einheitlichen Daseinslehre, die alle Rätsel und Widersprüche des Weltbildes, d. h. alle Gefährdungen seiner Einheit aufhebt durch die Annahme der Lenkung des Alls durch einen Gott, für dessen Handeln und Tätigsein die Einzelzusammenhänge und die Einzelbegründungen zu erkennen dem gläubigen Menschengeist weder möglich noch nötig ist.

Für den hier obschwebenden Gedankengang ergibt sich der paradoxe, im begrenzten Sinne also widersprüchliche Ertrag, daß, je höher die Macht des Gottes getrieben ist, desto unbedingter das aus dem Machttrieb geborene Bedürfnis des menschlichen Geistes nach Überwältigung der Zerspaltenheiten und Zerrissenheiten der Wirklichkeit, nach Vereinheitlichung und Vereinfachung des Weltbildes gesättigt wird. Und so kindlich keimhaft, sprunghaft unvollständig diese Form der Befriedigung des Bedürfnisses sein mag, sie offenbart auch das Zusammenwirken der beiden Triebquellen dieses Bedürfnisses, des Liebes- und des Machttriebes. Wohl ist der scheinbar ins Grenzenlose erhöhte allmächtige Herr des Alls nur das Werkzeug des Geistes, um sich auf seine Weise, auf die Weise des Geistes nämlich, zum Beherrscher dieser Welt zu machen oder wenigstens doch als ein sie überschauender, ihre Widersprüche überwindender, sie zur Einheit bindender Betrachter sich gegen sie und ihre beunruhigenden, das Selbstgefühl, ja die Daseinssicherheit des Menschen in Frage stellen-

den Rätsel zu behaupten. Aber zugleich wird er, der nicht nur geglaubte, nicht nur verehrte, nein auch geliebte Gott zum Träger und Vermittler jenes anderen Urdranges des Ichs zur Welt, seiner Hingabe an sie, seiner Liebe zu ihr: der Mensch gibt sich nicht nur an den Gott, nein in ihm auch an die Welt. So verflechten sich beide seelischen Ausformungen des weltgeborenen Urdranges der Menschheit nach Einung mit Welt und Wirklichkeit, so verflechten sich Macht- und Liebestrieb schon in der einfacheren, in der phantasiemäßigeren Form des Glaubens und seines Dranges nach Vereinheitlichung des Alls und von Welt und Menschheit.

Wie im Glauben und seiner Daseinslehre, so auch mischen sich Macht- und Liebestrieb in dem sehr viel bestimmteren und in allen Voraussetzungen sehr viel gebundeneren Streben der Wissenschaft nach Vereinheitlichung des Weltbildes. Auch heute noch ist der Kampf um die geistige Herrschaft über die Welt, oder wenigstens um die Selbstbehauptung des Menschen gegen die Welt, ein unverkennbarer Beweggrund für diesen Drang. Die Problematik des Daseins hat, verglichen mit den frühen und mittleren Lebensaltern der Menschheit, in unseren späten Zeiten in vielen Stücken an beängstigender und bedrängender Kraft abgenommen oder ist ganz dahingeschwunden. Es geschah durch die verstandesmäßige Durchdringung der Wirklichkeit durch die Wissenschaft, mehr noch durch die außerordentliche Zunahme der Nüchternheit bei ihrer Betrachtung. Dem Menschen der frühen und der mittleren Zeiten der Völker war die Welt voll von Wundern, Märchen, aber auch Ängsten und Bedrängnissen, weil seine ungezügelte Einbildungskraft, die nur erst durch notdürftige oder geringe Erfahrungen eingeschränkt war, sie sich überall hinzauberte. Uns aber ist die Welt durchleuchtet, endlich, entzaubert und deshalb beherrschbar im Sinne des Geistes, ja selbst bis zu einem gewissen Grade im Sinne der Tat, der Unterwerfung unter unseren Willen.

Dafür aber sind andere, innere Nöte in unserem Geist aufgestiegen, und wenn sie unsere Seele nicht mehr ängstigen wie jene schönen Gespenster unsere Vorvordern in den Zeiten des Morgens und der steigenden Mittagshelle, so bedrängen sie sie doch mit ihren fordernden Fragestellungen. Mit jenen kind- und keimhafteren Rätseln der frühen Menschheitsalter haben sie dies gemein, daß sie nicht eigentlich der Wirklichkeit entstammen, deren Beschaffenheiten und Bedingtheiten sie angeblich allein bekümmern, sondern unserm deutenden und zweifelnden Geiste.

Der heut schon zwei Jahrhunderte alte Streit um die Kluft zwischen Geist und Wirklichkeit und um Ob und Wie der Möglichkeit ihrer Überbrückung ist in unseren Tagen nicht nur nicht ausgetragen, nein, auch neu und mit neuen Kampfmitteln wieder aufgenommen. Auch er, davon wurde

schon ausführlich gesprochen, war und ist eine Form des unvergleichlich viel älteren Kampfes, den der Geist um die Macht über die Welt ficht. Und er hat eine augenfällige Ähnlichkeit mit jener älteren Form dieses Streites, die durch den höchsten oder den einzigen, den all-einen Gott die Einheit und somit die Beherrschbarkeit des Weltbildes sicherstellen wollte. Denn eben indem das Ich sich selbst und damit den Geist für abgetrennt von der Wirklichkeit erklärte, beanspruchte es zugleich am nachdrücklichsten durch Kants, am ausgedehntesten und hochmütigsten durch Leibniz' Mund für sich selbst das Königsrecht der Erschaffung einer zweiten Welt, einer Welt des reinen Gedankens neben der Welt jener unerkennbaren Wirklichkeit.

Die Ähnlichkeit dieses Vorgangs mit der Vereinheitlichung der Welt durch die Gottesgestalt ist offensichtlich: jedes Mal wird, da sich die Unmöglichkeit herausstellt, alle Teile des Weltbildes mit den festen Fäden von Erfahrung und Wissenschaft zur Einheit zu verbinden, ein abkürzendes Ersatzverfahren eingeschlagen. Die jugendliche Geistigkeit der Frühzeit wählte das Mittel der Aufstellung der Gottesgestalt, um durch ihr Mittleramt der Zerteiltheiten und Entgegengesetztheiten der Wirklichkeit Herr zu werden, indem sie dabei das Glaubensopfer der Demütigung vor diesem von ihr zum Herrn der Welt eingesetzten, in der Gottesgestalt verleiblichten Gedanken brachte. Der hohe Stolz der Denker des reifgewordenen neu-europäisch-germanischen Weltalters suchte ohne solche Helfergewalt und -gestalt, dadurch, daß er sich selbst zum Herrn einer neuen, begrifflichen Welt über der Welt erklärte, das gleiche Ziel zu erreichen. Der Substanz-Apriorismus bei Leibniz, d. h. die Setzung im voraus, ausgedehnt auf alle Dingbegriffe, der Form-Apriorismus bei Kant, d. h. die Setzung im voraus, beschränkt auf die Ordnungsformen des erfahrenden Verstandes, und mit gewissen Einschränkungen noch die Wesensschau der Husserlschen Phänomenologie: sie alle machen das schauende Ich zum scheinbar völlig unumschränkten Herrn einer im Denkbild aufgebauten zweiten Welt. Ohne ein Opfer geht es freilich auch hier nicht ab. Denn alle diese Begriffswelten verzichten ja darauf, zuverlässig aufgenommene Abbilder der wirklichen Welt zu sein — wenn sie es auch in Wahrheit dennoch in irgendeinem noch so mittelbaren Sinne sind. Aber was nach der einen Seite hin Opfer, Verlust an Sicherheit ist, bedeutet doch im Kern nur wieder erhöhten Stolz und noch bewußteres, noch schrofferes Selbstgefühl. Der Geist ist bei Formung seines Weltbildes sich so weit selbst genug, daß er — zum wenigsten der Fiktion, dem forscherlichen Vorwande nach — auf jede Stützung durch die Erfahrung verzichtet. Bis zu einem gewissen Grade setzt sich der Mensch selbst, an Stelle des Gottes,

als Träger, als Quell, als Gewährleister dieser, wenn gleich entstofflichten, entwirklichten Einheit eines neuen, eines höheren Weltbildes ein.

Aber was dem inneren Sinne nach gewiß als gänzlich folgerichtige, gänzlich straffe Durchsetzung des Einheitsgedankens unternommen war, ist durch sein eigenes Wesen zu einer neuen Gefahr für diesen selben Einheitgedanken geworden. Denn obwohl diese Denker alle, am rücksichtslosesten und anmaßlichsten gewiß Kant, der Spiegelung der Welt in dem Erfahrungsbilde der überlieferten Wissenschaft allen oder doch allen hohen Wert absprechen, haben sie diese erfahrende Wissenschaft und das von ihr gewonnene Weltbild nicht einmal selbst austilgen wollen. Und so ist das Ergebnis dieser großen Unternehmungen, von denen die älteren beiden wie Urmächte vom europäischen, insonderheit vom deutschen Geist Besitz ergriffen haben, und von denen die jüngste lebensvoll genug nicht eine Gegenwart nur, nein auch eine Zukunft bedeutet, gar nicht Einheit, sondern Zweiheit geworden. Ein doch etwas ironisches Spiel der Geschichte des Geistes hat Kant, den Alles-Zertrümmerer, an die Pforten eines Jahrhunderts gestellt, das unbekümmert um die von ihm erteilte Losung, daß nur Geist Ordnung, daß Wirklichkeit nur Chaos sei, seine beste und fast alle seine Kraft daran gesetzt hat, eben diese Wirklichkeit zu durchforschen. Aber daß gegen Ende des Jahrhunderts nicht allein Kants Erbe mit dem tiefen Eifer, den nur wahrhaftige Anhängerschaft aufbringt, erneuert, nein auch ein ganz anderer Versuch eines Begreifens der Welt im voraus gemacht wurde, hat die alte Kluft zwischen Denkbild und Welt von neuem und tiefer und schroffer als je aufgerissen.

Und die Zweiheit, die so an Stelle der gewollten Einheit entstanden ist, ist wie immer eine doppelte. Wie in der wirklichen Welt nach dem Spiegelbild, das diese Denker von ihr entwerfen, sich Geist und Welt auseinander reißen, so werden in der Forschung die beiden Anschauungsformen der nur dem Geist Verschriebenen hier, der nur von Blut und Leben der Erfahrung sich Nährenden dort einander entfremdet, einander verfeindet. Zwei Heerscharen von Forschern stehen einander gegenüber, verständnislos auf einander starrend, gleich als ob die eine der anderen Sprache nicht mehr verstünde. Und der Zwist, die Schädigung, die diese Sprachentrennung, Sprachenverwirrung unter den Meistern und Werkern am Bau des Turmes der Wissenschaft erregt hat, ist nur Bild und Zeichen der Zweiheit, die in die Welt selbst zwar nicht nach dem Sinn der milderen Neuen, wohl aber nach der Absicht des zornigen Eiferers und Verneiners Kant geworfen wurde.

Die Folge dieser Zerklüftung, dieser Heraufbeschwörung alter und neuer Zweiheit aber ist naturgemäß eine neue Verstärkung des Einheits-

gedankens und aller seelischen und unterseelischen Antriebe, die ihn tragen. Denn in beiden Lagern, in dem angeblich dualistisch-spiritualistischen, angeblich nur für Geist und Zweiheit entflammten der Begriffsverteidiger ebenso sehr wie in dem monistisch-empirischen, für Erfahrung und Einheit kämpfenden der Wirklichkeitsforscher ist der Einheitsgedanke Losung und Ziel: denn die zweite, die Denkwelt, die jene neben die nur halb oder nur dumpf erkennbare Erfahrungswelt stellen wollen, gilt ihnen so viel mehr, daß sie ihnen auch die in Wahrheit einzige ist. Diese aber erkennen, da sie Geist und Welt als Einheit ansehen, an sich nur eine Wirklichkeit an, wie sie auch nur ein Wie, eine Weise, eine Wissenschaft ihres Erkennens angewandt sehen wollen. —

Doch ist diese Anfechtung und zugleich wiederum Anpeitschung des Strebens zur Einheit nicht die einzige Not, noch die einzige Aufregung, die diesem Streben in der Gegenwart widerfährt. Der Versuch einer Wiedererneuerung der Herrschaft des reinen Begriffs trägt schon um deswillen, weil er sich mit den Denkbildern der Dinge begnügt, den Stempel einer größeren Straffheit des Einheitsgedankens, denn er wird sich bewußt oder unbewußt nach den Bedürfnissen seiner Geistigkeit richten, und die zielt auf Einheit ab, und er wird nach seiner Grundanlage auch ganz bewußt, ganz offen geneigt sein, alle Weite seines Weltbildes zu einem einheitlich verbundenen Insgesamt zusammenzuschließen.

Ganz anders die Erfahrungswissenschaft: wohl kann auch sie, wie sehr verschiedene Monismen, die auf ihrem Grunde erwachsen sind, beweisen, dann dem Einheitsgedanken sich ergeben, wenn sie die Welt der Erscheinungen, die ihr die wahre, die einzige ist, zusammenschließt und sie, etwa unter dem einen Grundgedanken des Gesetzes, zur Einheit fügt.

Aber einmal widersetzt sich das Grundwesen aller erfahrenden, gar aller beschreibenden Wissenschaft ebenso solcher Zusammenfassung, wie das der Begriffsforschung ihr zustrebt, und sodann haben fast alle und gerade die siegreichsten Vorstöße dieser Wissenschaftsform in das dunkle Land des Noch-Nicht-Erkannten bewirkt, daß das Weltbild sich gedehnt und gedehnt hat, so unaufhaltsam, daß es jeden Rahmen, und sei es auch nur den der Gedachtheit, zu sprengen droht.

Die Gefahr, die dem Einheitsgedanken von dieser Seite droht, kommt von der gleichen Richtung her, aus der er in den Anfängen der menschlichen Geistesbildung emporstieg: die Vielheit, durch deren Überwindung er entstand, erhebt jetzt wie unüberwunden, ein hundertköpfiges Ungeheuer, die Feindin von Anbeginn, ihre drohende Gestalt gegen ihn.

An zwei Beispielen, die im Grunde wieder nur einer Wurzel entstammen, sei allein erwiesen, welche Unabsehbarkeiten dem neuen Weltbild die Grenzen ins Unendliche, ins eigentlich Grenzenlose verrücken.

Das Weltenjahr der Babylonier, schon einmal von griechischen Naturdenkern aufgenommen, hat durch Nietzsche eine Auferstehung gefeiert, die um so mehr Bedeutung gewinnt, als derjenige, der sie bewirkt hat, alles andere als ein Verkünder hingegebener Unterwerfung unter die erfahrbaren Wirklichkeiten ist.

Schon die mythische Gestalt, in die sich der Gedanke im Weltbilde der Babylonier kleidete, läßt seine Bedeutung für alle hinter Welt und Wirklichkeit greifende Daseinslehre nicht verkennen: indem er eine Wiederholung alles Geschehens in Zeiträumen, die dem Ermessen dieser ersten und doch noch kindhaften Sternkunde und Zeitrechnung sehr groß erschienen, annimmt, hebt er im Grunde die wichtigste Sichtform, in die zeitliche Anordnung ein Geschehen rückt, auf. Denn eben das Nacheinander, das alles Sehen wie alles Geschehen in Zeiten den Dingen aufprägt und das immer auch ein Auseinander ist, wird zwar nicht ganz, wohl aber zu seinem wichtigsten Teile um seine Wucht und Würde gebracht. Denn diese haftet an der Voraussetzung der Einmaligkeit; sie wird zum wenigsten in ihrer Wirkung auf die Seele stark gemindert durch die Vorstellung, daß an die Stelle dieser Einmaligkeit ein Wieder und Immerwieder tritt. Der Gedanke einer ewigen Wiederholbarkeit aller, auch der weitesten Geschehenszusammenhänge, setzt nicht allein ihre Wichtigkeit und die aller der Einzelgeschehnisse, aus denen sie bestehen, in unseren Augen herab, nein er disqualifiziert, er entwertet den Zeitbegriff in seinem höchsten Amte als Ordner des Geschehens der Welt. Es gibt unwiderlegbare Einwände, die sich gegen Bergsons Beweisführung von der Zeitlosigkeit des anorganischen Geschehens erheben lassen, aber soviel wird man ihr zugute halten dürfen, daß die Wiederholung im Kreislauf den Begriff des Geschehens im zeitlichen Nacheinander bis zu einem gewissen Grade in seinem Wert aufhebt. Bergson drückt diesen Gedanken so aus: eine Elementengruppe, die durch einen Zustand hindurchgegangen sei, könne immer wieder in diesen Zustand zurückkehren. Also altere die Gruppe nicht, also habe sie keine Geschichte, der Zeitbegriff im Sinne der Menschheits-, ja schon der organischen Welt sei an ihr aufgehoben.

Überträgt man nun, wie schon der babylonische Weltjahrgedanke will, die Vorstellung der an sich endlosen Wiederholbarkeit auf das Menschheitsgeschehen, so verfällt es dem gleichen Schicksal. Nietzsches Vorschlag, ihn auf das gesamte Naturgeschehen zu erstrecken, ihn auf das Gesetz einer endlich ablaufenden Variation, d. h. auf die Beobachtung zu

gründen, daß die Anzahl einer Reihe von auswechselbaren Zuständen, so groß sie auch sein mag, begrenzt sein muß, hat schon eine Wirkung, die den Rahmen zu sprengen droht, durch den unsere Seele das Weltgeschehen zur Einheit zusammenzufassen trachtet. Sie vermag einen einmaligen, wenn auch noch so unabsehbar weit sich erstreckenden Geschehenszusammenhang als Einheit zu begreifen. Soll sie ihn aber als einen ewig sich wiederholenden, ins Unendliche also vervielfachten vorstellen, so wird er nicht nur entwertet — das Ganze wird zu einem geringfügigen Teil — nein, er zerläuft ihr auch unter den Händen in ein Gerinnsel von allzu viel Einzelheiten. Wo vorher der Felsblock eines zwar großen Geschehens stand, ist nun ein Haufen von Kieselsteinen aufgeschüttet, der noch dazu sich beständig vermehrt und erneuert. Unabsehbar auch der Felsblock, aber wegen einer ungeheuren Größe, die seine Einheit nicht in Frage stellt; das Kieselrinnsal aber ist unübersehbar um der Endlosigkeit einer Wiederholung willen, die keinen Anfang, kein Ende hat, immer endlose Vielheit, nirgends endliche Einheit darstellt.

Die gleichen Eindrücke aber erhält die Seele von der Vervielfachung der Menschheitsgeschichte ins Unendliche. Die Entwertung, die durch sie schon dem Weltgeschehen widerfährt, wird zur Entwürdigung, und alle übrigen Übelstände werden so mit noch gesteigerter Unlust empfunden.

Nietzsche, der diese Empfindungen gar nicht oder nicht in gleichem Maße geteilt zu haben scheint, hat versucht, durch die Folgerungen, die er aus diesem Tatbestand für Selbsterziehung und Selbstzucht des Menschengeschlechtes zog, sogar umgekehrt einen Gewinnst für die Sicherheit und Stärke unseres Lebensgefühls ihm abzuringen. Aber die Beweisführung, auf die er sich dabei stützt, ist so schwach, daß dies Trugbild schnell zerrinnt: es ist nicht abzusehen, warum ein Menschenherz aus der Vorstellung der noch endlosen Wiederholtheit alles Tuns in der Zukunft die Kraft schöpfen solle, dieses Tun stärker und höher zu gestalten. Der ebenso unvermeidliche Blick auf die schon endlose Wiederholtheit alles Menschengeschehens in der Vergangenheit und vor allem auf den Grundgedanken, der die Unterlage für beide Anschauungsreihen schaffen muß, auf den Gedanken der unerbittlichen, der unentrinnbaren Notwendigkeit alles Geschehens, muß alle etwa aufkommenden Wirkungen dieser Art wieder aufheben. So gewiß also dieser Gedankenwurf des Menschheitserziehers Nietzsche seiner gebieterischen Weise entsprechend eine Sicht, ja eine Tat bedeuten würde, die eine neue Beherrschung des Menschheitsgeschehens und damit wahrlich auch eine starke, ja eine überstarke Förderung des Gedankens der Einheit dieses Geschehens darstellen würde,

wenn er gesichert wäre, so gewiß ist diese Hoffnung bei der Brüchigkeit der Gedankenkette irrig.

So bleibt denn die schwächende, lähmende Wirkung dieser Erkenntnis für den Einheitsgedanken angewandt auf Welt- wie Menschheitsgeschehen in vollem Umfang bestehen. Und es kann, wie leicht darzulegen ist, kein Zweifel obwalten, daß dieser Sicht in die unendliche Wiederholtheit und Wiederholbarkeit alles Geschehens im Längsschnitt der Zeiten ein Denkbild zur Seite gestellt werden muß, das für den Querschnitt des Nebeneinanders der Räume eine ähnliche Unabsehlichkeit von unendlichen Wiederholtheiten fordert. Nichs ist folgerichtiger, als daß unser Vermuten neben die nie beginnende, nie endende Unendlichkeit der Zeiten und der sich in ihnen unendlich oft wiederholenden Geschehensvorstellungen ein ebenso unendliches Nebeneinander von Wiederholtheiten der gleichen Geschehensmassen im Raum setzt, immer neue Andromedanebel von Milchstraßengebäuden in die zahllosen Weiten des endlosen Raumes sich gereiht denkt und so zu der Wiederkehr des Gleichen in der Zeit eine neue Wiederkehr des Gleichen im Raum fügt.

Aus solcher doppelten Bedrängnis neuester Weltvorstellung kann es kein anderes Entweichen geben als die folgende Überlegung: all diese zudringenden Überlegungen können wohl unsere Seele erschrecken oder unser Selbstgefühl lähmen; sie mögen auch, nach allem unserem Folgerungsvermögen, Wirklichkeiten entsprechen; aber einen Druck bedeuten sie doch nur für unsere Seele, wenn und insofern sie sich ihnen hingibt. Kein Geschehen greift aus diesen ewigen und unendlichen Wiederholungen unseres Eigenseins und des Seins unserer Welt in unser Dasein über: unser Schicksal, wie das unseres Sterns, ist für uns von der sichersten und geschlossensten Einmaligkeit, sobald wir nur seinen wirksamen Wirklichkeiten Gewalt über uns einräumen. Ist dieser Vorstellungszusammenhang wirksam und also wirklich nur innerhalb unserer Seele, so muß unsere Seele Kraft genug aufbringen, seiner Herr zu werden, d. h. ihn zwar einzugliedern in unser Weltbild, aber wie einen Hintergrund, der eben um seiner Vielfachheit und seines betäubenden Wirrsals willen als wenig unterscheidbare Fläche und deshalb als nicht beunruhigend empfunden wird.

Mit anderen Worten: es ist eine Sache der seelischen Beleuchtung, um die es hier geht. Haben wir Stärke, leuchtende Stärke genug, um unser Sein, unsere Welt, hell aufstrahlen zu machen, so kann uns jener Seins- und Weltenwirbel aus der endlosen Zeit, dem grenzenlosen Raum nichts anhaben. Da ein eigentlich erfahrbarer Zusammenhang weder zu allen früheren oder gleichzeitigen Wiederholtheiten unseres Eigengeschehens,

noch zu den zukünftigen hinüberleitet, so stehen wir weder von jenen in irgend einer Abhängigkeit, die zu ergründen oder gar abzuschütteln uns Pflicht wäre, noch sind wir imstande diese, die zukünftigen, zu bewirken, wie Nietzsches Paralogismus annahm. Dann aber ist die Einzigkeit unseres Lebens wie unseres Weltgeschehens für unser Sehen gerettet: sie ist in der Welt selbst zwar nur eine relative, eine bedingte, für unser Erleben aber nun doch eine absolute, unbedrohbare.

Wir werden gleichermaßen weltfromm und lebensstark handeln, wenn wir diese Vorstellungen zwar in unser Weltbild aufnehmen, ihnen aber keine Macht der Bedrängnis zugestehen.

Uns mag bei solcher seelischer Selbstzucht zu Hilfe kommen, daß dies nicht das erste Mal ist, daß unserem Geschlecht eine solche Erschütterung und die Notwendigkeit sie zu überwinden zugemutet wird. Die völlige Umwälzung in dem Bilde von dem Verhältnis zwischen dem eigenen Dasein und dem All der Welt, die über die Zeitgenossen des Kopernikus durch seine Entdeckung verhängt wurde, war um nichts weniger hart und beunruhigend, bedeutete keine geringere Minderung und Demütigung für das Selbstbewußtsein der Bewohnerschaft unseres Sterns als diese neueste. Die Erweiterung unseres Geschichtsbildes zum Insgesamt der Menschheitsgeschichte hat im Grunde ähnliche Wirkungen, wenn sie auch nicht so übersehbar und schroff zu einem einheitlichen Stoß zusammengefaßt ist: die Zahl der Vergangenheiten und der unserem Eigendasein ebenbürtigen Einzelleben wächst durch sie ins Ungemessene. Drittens und letztlich stellt jede folgerichtige Durchdenkung der Kausalität und der Teleologie, d. h. der Verkettung des Welt- und Menschheitsgeschehens zu einem großen Ursachen-, Ziel- oder irgend einem sonstigen Einheitsgedanken unser persönliches Tun und Erleben in einen so eisern fest geschmiedeten Zusammenhang, daß nicht Hochmut allein, nein, auch hoher Sinn des Einzel-Ichs sehr wohl sich herabgedrückt und erniedert fühlen kann.

Jeden dieser wahrlich harten Stöße vermochte das Eigengefühl der menschlichen Seele zu verwinden und in sich wieder auszugleichen: nach einer kurzen Pause der Selbstbesinnung wurde die neue Erkenntnis in das bisherige Bild eingeordnet und dann wohl ertragen und vertragen.

Für den hier verfolgten Gedankengang kommt von all dem nur das Endergebnis für die Möglichkeit des Fortbestehens des Einheitsgedankens in Betracht. Gerade weil er von den Bedingtheiten, ja Gestimmtheiten dieser seelischen Zwischenschicht, auf der er ruht, abhängig ist, so erscheint auch sein Bestand gesichert, wenn das Gleichgewicht dieser Zwischenschicht unerschüttert bleibt.

Aber noch war erst vom Geist und seinem in Macht und Liebe sich auswirkenden Einheitsdrang die Rede. Das Leben selbst aber, das heiß fordernde und hart stoßende, ist für den Blick, der hier tiefer dringt, ganz ebenso beständig, ebenso folgerichtig von dem gleichen Drang nach Einheit und in den gleichen seelischen Ausdrucksformen von Macht und von Liebe bestimmt. Täglich und stündlich erneut sich der Kampf, den das lebendige Leben in den beiden einander ganz zugeordneten und ganz ebenbürtigen Formen der Macht und der Liebe ausficht, um neue Einheiten zu schaffen.

An den meisten Fällegruppen, die hier zu Beweis und Beleg der Lehre von der Einheit herbeigezogen wurden, mochte der Anschein überwiegen, als sei der Begriff Einheit hier nur als Gegensatz zu dem Begriff Vielheit gedacht, als überwiege mithin in ihm die Absicht, die Übermacht eines Insgesamt über Spalt- und Teilerscheinungen herzustellen, sei es in der Tat, sei es im Denkbild. Aus dem Begriff Einheit verschwindet dann die Absicht, ein Einfaches in Gegensatz zu einem Mehrfachen, etwa einem Zweifachen, zu kennzeichnen. Die immer wieder dem Forscher — ganz ebenso wie dem Dichter — sich aufdrängende Armut unseres Sprach-, aber auch unseres Begriffevorrats wird hier von neuem sichtbar. Wort und Begriff Einheit haben in der Tat die doppelte Wirksamkeit, daß sie das Eine als Insgesamt dem Vielen, und daß sie weiter das Einfache dem Mehrfachen, insbesondere dem Zweifachen entgegensetzen.

Die Welt des handelnden Lebens führt der bisherigen Betrachtung aber eine lange Reihe von Belegen dafür zu, daß Einheit als Ordnungsgeschehen in der Tat auch sehr häufig den Zahlbegriff Eins gegenüber einer Mehrfachheit durchsetzt.

Ja, es findet sich hier die erstaunliche Erscheinung, daß Macht sowohl wie Liebe, d. h. die beiden bedeutendsten Formen, die die gesellschaftliche Bewirkung von Mensch zu Mensch überhaupt annehmen kann, im Grunde immerdar dem Einheitsgedanken, richtiger gesprochen dem Einheitsgeschehen, der Herstellung von Einheiten dienen. Und zwar fast immer, wenn nicht durchweg, in dem Sinne, daß das jedesmalige Einzelgeschehen, das von Macht oder von Liebe erfüllt und geleitet erscheint, zwei Selbständigkeiten zu einer Einheit verbinden und umschmelzen will.

Jede Liebe will, wenn das Wort hier in dem engeren Sinne erstens der Geschlechtsliebe, der seelisch-leiblichen Liebe zwischen Mann und Frau, zweitens im Sinne der Freundschaft und verwandter Formen der ungeschlechtlichen Neigung und Verbindung zwischen Menschen, drittens in dem des spendenden, des schenkenden Wohltuns von Mensch zu Mensch gebraucht wird, sei es überhaupt, sei es zunächst in dem jewei-

ligen Einzelgeschehen zwei Menschen mit einander zu einer Einheit verbinden, sei sie nun dauernd und eng oder vorübergehend und locker. Und das gleiche Verhältnis waltet ob, wenn Einungen sich Einzelne oder andere Einungen in Liebe verbinden wollen, wenn etwa ein Bund zu gemeinsamer Arbeit oder zu gemeinsamem Genuß sich mit einem anderen Bunde seinesgleichen zusammenschließen, oder wenn er nur neue Mitglieder werben will. Wie oft auch immer hier dem Endergebnis nach eine größere Zahl, also eine Mehrfachheit von Einungen stattfindet, der jeweils brennende, jeweils sich vollziehende Einzelvorgang will immer nur aus einer Zweiheit eine Einheit machen.

Eine Formenlehre aller dieser Gestalten von Einigung irgendwelcher Zweiheiten muß in der mechanischen Gesellschaftswissenschaft im Bezirk der Lehre von der Bewirkung, der vornehmlich das Walten von Macht und von Liebe umfaßt, wie später in noch viel reicherem Maße in der Gesellschaftsseelenkunde entfaltet werden. Hier sei nur des einen Falles solcher Verschmelzung von Zweiheit zu Einheit gedacht, der ihren höchsten Grad erkennen läßt und eben darum die hellsten Scheine in das Wesen und über das letzte Ausmaß ihrer Möglichkeiten wirft: der Liebe zwischen Mann und Frau in der Auswirkung ihrer letzten Steigerungen. Solche Liebe wird in den Zeitaltern gespannter Seelenerregung vorzüglich dann zu höchst gepriesen werden, wenn sie die gar nicht göttliche, nein, ganz irdische, ganz menschliche Dreieinigkeit der Ichgewalten umfaßt, mit denen Menschen zu lieben vermögen, und die uns Erdenkindern recht eigentlich wie unser Himmel, wie das uns zugemessene Teil von Seligkeit erscheint: wenn zu dem Zauber nächster seelischer Nähe, die aller wahren Liebe innerster Kern und unverlierbarer Urbestandteil ist, die Vermählung der Geister sich gesellt, die das Königsrecht der zu höchst Entfalteten, der Reichsten im Geist ist, und wenn der Feuerwall lodernder, und doch gefaßter, nie von dem einen, einzigen endgültigen und unersetzlichen Gegenstand abweichender Leidenschaft der Sinne die beiden höheren Einungen umschließt und zu letzter Inbrunst steigert. Aber seltsam, allen den Reichtümern dieser gegliedertsten Entfaltungen und ihrer Einungen zum Trotz ist in Liebe ein Urgeschehen am Werk, das in tiefere Gründe des Seins reicht und eben darum verhüllter, verfangener, ja auch dumpfer und von einer Einfachheit ist, wie sie sonst nur dem Geschehen im anorganischen Reiche eigen ist.

Unsere Moralisten, in Sonderheit soweit sie von den Sittenlehrern der Glaubenswissenschaft bestimmt, oder doch wenigstens mittelbar abhängig sind, können sich dann, wenn sie das Schüttern und Reißen des Liebestriebs an den Seelen, den Sinnen von uns armen Menschenkindern klagend

und anklagend geißeln wollen, gar nicht daran ersättigen ihn als sinnlich, d. h. also aus der unterseelischen Welt stammend, zu brandmarken. Sie mögen dabei aber, aus der weder sehr erlesenen, noch sehr reinlichen Vorstellungswelt heraus, in der sich diese ihre Lehren und Verdammnisse zu bewegen pflegen, immer nur an das Geschehen unseres Leibes, das wir mit den Tieren teilen, denken. Ein sprachloses Erstaunen, ein schweigendes Abbrechen aller dieser Scheltreden und vielleicht sogar hin und wieder ein Aufsteigen von Scham über die begangenen Verleumdungen von Tier und Leib möchten selbst in diesem Lager Platz greifen, wenn geltend gemacht würde, daß die so hart angegriffenen Einwirkungen der sinnlichen Welt auf den Menschen ihrer Wurzel nach noch viel tiefer am Stammbaum der Wesen und der Dinge hinabreichen als in die Schicht von Leib und Tier. Wenn noch im Kreisen der Elektronen, in den Einungen und Bindungen der Atome und Moleküle sich die Seitenstücke zu dem Walten dieses unumschränkten Einigungsdranges finden, wenn immer wieder in den verschiedenen Größenebenen der Körper sich das gleiche Schauspiel einer unaufhaltsamen Vereinigung, einer unauflöslichen Verschmolzenheit von ursprünglich getrennten und ganz eigene Bahnen verfolgenden Urkörpern zeigt, so wird die Ahnung unabweisbar, daß hier ein Weltgesetz walten mag, dessen Wirkungsbereich von den Urkörpern und den Gestirnen aufwärts durch Pflanze, Tier und Leib bis zu den zartesten Regungen der Seele reicht.

Die Leibesliebe des Tieres wie die des Menschen weist Dränge und Geschehensformen auf, die nichts so deutlich erkennen lassen, als ein unhemmbares Bestreben der zwei Leiber sich zum mindesten an einem Teile zu vereinigen. Aber noch die zarteste Seelenliebe hat das einfache und der Erklärung weder bedürftige noch selbst nach ihr verlangende Begehren nach Nähe, körperlicher Nähe zu und bei dem geliebten Menschen. Nicht nur aus dem Bedürfnis nach letzter Schicksalsgemeinschaft oder dem helleren, bewußteren Verlangen nach Lebens- und Tunsverbundenheit, nein, aus einem ganz einfachen, ganz dumpf-starken Urdrang.

Und dieser Drang ist zwar — den Moralisten zum Bescheid — durchaus sinnlich; aber wie er seinen Ursprung in tief unterleiblichen, untertierischen Schichten haben mag, so ist seine Herrschaft in uns gar nicht an Leib und Leibesliebe gebunden, er erlischt noch nicht in einem Greisenpaar an den äußersten Grenzen des Lebens, dessen Blut seit langen Jahren zur Ruhe gekommen ist, und er wird die zu tiefst Liebenden wie eine stille, innerste Stimme zusammenhalten, auch dann, wenn ihr Gemüt nichts von den Erregungen der Leidenschaft weiß. Er ist so still und so ständig wie die feinste und höchste Seelenbindung, nur noch tiefgrün-

diger und noch machtvoller. Die wahr Liebenden wird er bis zur Stunde des Todes nicht verlassen: daß nicht Zehntausende, sondern Millionen von Ehepaaren von ihm nur die kürzeste Zeit oder nie besessen werden, beweist nichts gegen diese Feststellung, sondern nur viel für das Überwiegen von Übereinkunft und untiefer Gewohnheit in diesem wichtigsten und ernstesten Lebensverhältnis in unserer Zeit. Die aber, denen das Schicksal diese Gabe gönnt, werden von ihr verbunden und bestärkt wie durch keine Treuformel, keine Macht der Sitte. Der Urdrang weiht wie ein Segen aus der Tiefe, gesprochen von Welt und Wirklichkeit selbst.

Und diese Form engsten Lebensbundes ist gewißlich der Fall der höchst gesteigerten und der mannigfaltigst verflochtenen Einung aus Zweiheit und zugleich ein letzter und stärkster Beweis dafür, daß gerade die am schroffsten und zackigsten ausgebildete Form der Zweiheit die stärksten Kräfte dieses Strebens zu neuer Einheit in sich bergen kann.

Verzeichnis der gesellschaftswissenschaftlichen Schriften von Prof. K. Breysig (Berlin)

I. Zur Forschungslehre der Gesellschaftswissenschaft.

1. Soziologie und soziale Frage. Zukunft, 10. Juni 1899. S. 449—464.
2. Die Zukunft der Soziologie. (Enquête-Beitrag): Dokumente des Fortschritts, Internat. Revue, Herausgeg. v. Broda I (1908), S. 230—234.
3. Gesellschaftslehre als bauende Forschung. Das neue Deutschland, herausgegeben v. A. Grabowsky, Nov./Dez. 1920.

II. Zur Gesellschaftsseelenkunde: Allgemeines.

4. Aufgaben und Maßstäbe einer allgemeinen Geschichtsschreibung: Ziele der Forschung. Umrisse einer historischen Staats- und Gesellschafts-, Kunst- und Wissenschaftslehre. (= Kulturgeschichte der Neuzeit, Bd. I), 1900. (Prolegomena und Grundrisse zu einer Gesellschaftsseelenkunde.)

III. Zur Gesellschaftsseelenkunde: Einzelnes.

5. Die Liebe zum Ich und die Liebe zum Andern. Zukunft 20./27. Nov. 1897.
6. Sozialismus und Persönlichkeit. Zukunft, 5. Jan. 1901.
7. Das Glück des Schaffenden. Zukunft, 19. Mai 1906.
8. Das Glück des Handelnden. Zukunft, 29. Sept. 1906.
9. Das Glück des Schauenden. Zukunft, 29. Okt. 1906.
10. Von dem Mitgefühl, das kein Almosen ist. Voss. Zeitung, 21. Sept. 1924. (5, 6—9 Vorveröffentlichungen.)
11. Das Geflecht der Triebe. Selbstbereicherung und Selbsterweiterung. In der Festgabe für Elisabeth Förster-Nietzsche. 1921, Seite 25—43.

IV. Zur geschichtlichen Gesellschaftsseelenkunde.

12. Ich und Welt in der Geschichte. Schmollers Jahrbuch f. Gesetzgebung XXVI, 1912, Seite 1361—1438. (Entwicklungsgeschichtliche Übersicht über das Grundverhältnis zwischen dem handelnden Ich und der Gemeinschaft, sowie zwischen dem schauenden Ich und der Wirklichkeit in allen Stufenaltern der alt- und neueuropäischen Geschichte.)

V. Zur Geschichte der Gesellschaftslehre.

13. Nietzsches ethische und soziologische Anschauungen. Schmollers Jahrbuch f. Gesetzgebung XX (1896), 349—371.

VI. Zur gesellschaftswissenschaftlichen Geschichtslehre.

14. Der Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte, 1904. (Hierin ein Beitrag zur Geschichtslehre, zur Mechanik der Stufenalter, S. 82—106.)
15. Einzigkeit und Wiederholung geschichtlicher Tatsachen. Schmollers Jahrbuch, XXVII, 1904, 1—45.
16. Einzigkeit und Wiederholung geschichtlicher Tatsachenreihen. Schmollers Jahrbuch, XXVII, S. 475—501.
17. Geschichtslehre (in Grundrisse und Bausteine zur Staats- und zur Geschichtslehre zu Ehren Schmollers. Seite 1—40. 1908.
18. Der wirtschaftliche Fortschritt und die Aufgaben einer geschichtlichen Entwicklungsmechanik.
    Schmollers Jahrbuch, XXXVI, (1912), Seite 305—318.

Der säkulare Rhythmus der Geschichte

Aus der Einleitung einer Geschichtsphilosophie

von Karl Joël (Basel)

Von der Geschichte als Leben rede ich, nicht von der Geschichte als Denken, als Wissenschaft; denn es ist Zeit, daß wir nach einem Menschenalter erkenntnistheoretischer Präliminarien, die sich da fast allein als Geschichtsphilosophie anboten, endlich einmal zur Sache kommen. Die Optik in Ehren; aber schließlich ist doch alle „kritische" Reinigung und Korrektur der Brille nur dazu da, daß ich sehe — und nicht etwa wieder nur die Brille sehe, sondern durch sie die Dinge. Und ich sehe nun einmal die Geschichte als Geschehen, näher, als höheres Geschehen, als Leben, und noch näher, als höheres Leben, als bemerkenswertes, weil gesteigertes. Damit soll natürlich nur eine vorläufige, keine letzte Abgrenzung der Geschichte gegeben sein. Lebenssteigerung überhaupt pflegt man nun als „Entwicklung" zu verstehen; doch es will mir scheinen, als ob dieser seit mehr als hundert Jahren fest eingelebte Begriff heute alt und kalt zu werden beginne. Geschichtsphilosophische Skepsis, und sie nicht allein, rüttelt hier am geistigen Mark des 19. Jahrhunderts — nicht ohne Grund, da der Evolutionismus mechanisch geworden in genetischer Hast, die über dem Laufen das Schauen vergaß und über dem Wege das Ziel. Aber soll nun die Geschichte mit dem Denkgang ins Chaos abstürzen, weil das abgenützte Haltseil der „Entwicklung" morsch und brüchig geworden, zu reißen droht? Nein, es scheint mir vielmehr heute statt der bloß geradlinigen Kurve ein anderes Ordnungsschema der Denk- und Lebensbewegung heraufzukommen, oder aus älterer Zeit sich zu erneuern: die Periodizität. Nach den unendlichen Sequenzen meldet sich wieder der Rhythmus, der heute in allen Künsten wieder heraufklingt, der uns in der biologischen Spekulation aus den Lebenstiefen und auch für die „Arbeit" wieder zum Bewußtsein gebracht ward. Man hat die Periodik für das Leben zu erfassen gesucht seit Nietzsches Vorblick in der Wiederkehr des Gleichen bis zu Spenglers Kulturparallelen, man hat aber andererseits auch als moderne Denkfigur die Entfaltung in Gegensätzen, die „Antinomik" zugleich als „Dialektik", „Heterologik", „Aporetik", „Spannung", „Proble-

matik" bis zur Tragik herausgearbeitet. Doch man hat auch hier noch kaum das mehr aus dem Leben und das mehr aus dem Denken Geschöpfte, Parallele und Antinomie verbunden zur Wiederkehr der Gegensätze, die doch gerade in der Rhythmik gegeben und gefordert ist; man hat sie noch nicht wieder, wie schon Goethe und Robert Mayer, als Gesetz der Polarität oder der Kompensation sich bewußt gemacht. Oder will man es lieber Gesetz der polaren Schwingung, des periodischen Umschlags oder der Vergeltung nennen? Und läßt sich nicht so das geschichtliche Werden als urgewaltiger Rhythmus erkennen?

Nehmen wir die Geschichte zunächst einmal materialistisch in einer krassen Konsequenz, wie sie der Marxismus nie gewagt, nehmen wir die Geschichte, weil sie nun einmal die Natur zur Unterlage hat, als reinen Naturprozeß gleich jeder Bewegtheit anorganischer Massen, so gibt sich alles Geschehen ja schon als Wiederkehr von Gegensätzen im Wechsel von Attraktion und Repulsion, im Wechsel von Stoß und Gegenstoß gleich Pendelschwingungen. Jede Bewegung hat Richtung und jede Richtung erschöpft die Bewegung, daß sie in ihr sich nicht ausgeben kann, sondern Umschlag fordert. Und Sonnen und Monde kreisen in Wiederkehr, und noch die Elektronen kreisen im Atom, und unsere ganze farbige, tönende, wärmende Sinnenwelt beruht auf Schwingungen. Mag da das Geschehen im kleinen Kreis, mag das Wasser im Glas und noch im Teich zu starren scheinen, das Meer der Geschichte kann nicht stille stehen, sondern braucht seinen Wellenschlag, seinen Wechsel von Ebbe und Flut gleich dem Wechsel von Tag und Nacht, von Sommer und Winter, getragen vom größeren Wechsel der Gestirnbahnen, begründet zuletzt im Grundgesetz der Erhaltung der Energie, das da Wärme in Bewegung umschlagen, die Energien sich austauschen, die Naturformen um ein Gleichgewicht balancieren, fluktuieren läßt. Kurz, die ganze Natur entfaltet sich als rhythmische Schwingung.

Doch führen wir die Geschichte höher aus der unbelebten Natur in die organische, aus einem physikalischen Prozeß in einen biologischen, dann sehen wir die Periodik mitsteigen aus einem Gesetz der Natur zu einem Gesetz des Lebens, das in der Ruhe oder gleichbleibenden Bewegungsrichtung stagniert und schließlich zu Tode erstarrt, das den Wechsel der Haltung, der Bewegung braucht in Atem und Pulsschlag, in Blutkreislauf und Stoffwechsel, in Wachsen und Welken, Wachen und Schlafen, Hunger und Sättigung, Anspannung und Abspannung.

Aber der Rhythmus der Geschichte schlägt noch höher vom vitalen zum psychischen Prozeß, und die Periodik schwingt weiter zum Gesetz der Seele, die nach der Pendelschwingung des Uhrwerks sich den

Kreisgang des Lebens ordnet, die aber auch selber atmet im Wechsel der Stimmungen, Neigungen, Blicksrichtungen und durch Eintönigkeit der Abstumpfung, ja Hypnose verfällt und die da schwingt vom Reiz des Neuen zum Überdruß und schwingt zwischen der Lockung der Fremde und der Lockung der Heimat. Nicht nur in der Kunst genießt sie die sich bedingenden Kontraste, sie selber taumelt faustisch von der Begierde zum Genuß und vom Genuß zur Begierde und himmelhochjauchzend, zu Tode betrübt, wirft sie die Schaukel des Gefühls; denn im Wesen des Gefühls liegt die Antithese, liegt auch der Wechsel von Ebben und Fluten, und im Schaukeln metrischer, rhythmischer Formung bringt die Lyrik ja das Gefühlsleben zum reinsten Ausdruck.

Doch über die Gefühlssphäre hinaus entladet sich ja der historische Prozeß, vor allem in Taten des Willens, und hier erst recht wirkt ja das Leben sich aus im Streit und Austausch der Gegensätze, daß die kampfreichsten Zeiten als die größten der Geschichte erscheinen, die Schäferzeiten aber als die leersten. In Werken des Willens aber waltet die Geschichte zuhöchst als moralischer Prozeß, der niemals endet, der jede Epoche, ja jeden Tag als neuen Kampfplatz auftut, nicht bloß, weil die wilden Triebe der Urzeit sich eher ablenken als abtöten lassen, und zeitweilig aus dem Naturuntergrund vulkanisch hervorbrechen, nein auch, weil der Kampf ja gar nicht bloß gegen das Rohe oder gar nur gegen das Böse sich richtet, sondern auch auf edlerer Stufe immer feiner fortwirkt innerhalb des Guten, dessen schlimmster Feind das Bessere ist, und so bleibt das moralische Leben in unendlichem Schwingen und Ringen der Gegensätze. Und hängt nicht schließlich auch über dem weltgeschichtlichen Prozeß das Gesetz der Vergeltung, erst als rohe Rache treibend in wilder Brust, dann in höherer Kultur Gerechtigkeit heischend, wägend und wirkend und schließlich „Weltgeschichte als Weltgericht“ dichtend, anstrebend und von genügend hoher Warte doch wohl auch erkennend?

Was nun sich als Gesetz der Natur, des Lebens, der Seele im Fühlen und Wollen offenbart, muß wohl auch irgendwie das Denken durchwalten. Heben wir nun die Geschichte endlich enger zum logischen Prozeß, als Fortschritt im Bewußtsein, wie Hegel sie deutet; das Bewußtsein aber, lehrt Fichte, erwacht am Anstoß, und es steigert sich in der Reibung der Gegensätze, schärft sich im Kampf der Parteien, die meist, was sie wollen, erst erkennen an dem, was sie nicht wollen, und die nun auch philosophisch in ewig wechselndem Streite als Idealisten und Naturalisten, Rationalisten und Empiristen, Realisten und Nominalisten, Deterministen und Indeterministen und wie sonst noch all die Gegensätze heißen, sich gegenüberstehen und hundertmal überwunden, hundertmal als „alte Feinde mit

neuem Gesicht" aus dem Mutterschoß der Erkenntnis wieder emporsteigen. Jede Denkrichtung hat ihre Hybris und fordert logische Vergeltung. Jede These schon ist ein Heraustreten aus dem logischen Gleichgewicht, das sich wiederherstellen muß durch eine Ergänzungsthese, und muß sich nicht schon jeder Satz das Gleichgewicht erkämpfen zwischen Subjekt und Prädikat? Nicht zufällig ward das Volk der Agone zum Volk der Dialektik, der philosophischen Kritik und Klärung, in der schließlich Platon das Denken selber als eine Debatte der Seele deutet, und als eine Debatte von Jahrtausenden entfaltete sich die Geschichte der Philosophie, in der mancher Denker von seinem Gegner lebte, an ihm seinen Standpunkt orientierte und in der die größten Denker, die den Kampf der Stimmen und Gegenstimmen in die eigene Brust genommen, in beständigen inneren Überwindungen sich entwickelten und den Ausgleich der Gegensätze suchten und fanden im System. Denn wie es einen Kreislauf des Wassers und des Blutes gibt, so auch einen Kreislauf der Erkenntnis, die im System immer wieder in ihren Ausgangspunkt zurückführen muß.

Aber soll nun die Geschichte bis ins Geistigste hinein sich in diesem Hin und Her der Gegensätze, in diesem Wellenschlag und Kreislauf erschöpfen? Dann ist sie im leeren Rhythmus nicht mehr als die mechanische Natur, dann gibts überhaupt keine Geschichte. Denn deren Wesen ist ja schon Erhebung über die Natur, und wenn ihre Bahn nicht tiefer gehen soll als die Natur, die doch als organische sich schon entwickelt, wenn sie also nicht Rückfall sein soll aus der höheren in die niedere Natur, dann muß die Geschichte neben der Mechanik des Rhythmus auch die Dynamik des Aufschwungs in sich tragen und neben dem Gesetz des periodischen Umschlags auch das der steigenden „Entwicklung" erfüllen. Aber landen und stranden wir mit diesem Begriff nicht wieder am verlassenen Ufer des 19. Jahrhunderts? Nur, wenn wir ihn von der Periodik ablösen, die wir brauchen, die aber der Entwicklung so wenig widerstreitet, daß sie vielmehr von ihr gefordert wird. Denn wahrlich steil genug ist der Berg der Geschichte, daß er mit Goethe den Aufstieg in „Spiralen" braucht und, mit Grillparzer zu reden, „erst in dem ewigen Zickzack die Welt ewig ein wenig vorwärts kommt". Die Periodik verträgt sich mit der Entwicklung als die stete Antithese, die der steten Synthese erst Material und Arbeit bringt, aber man ließ im späteren 19. Jahrhundert die „synthetische" Entwicklung der spekulativen Denker ohne deren inneres Erlebnis nur als einschläferndes Wiegenspiel mechanisch auslaufen in einen leeren Monismus der Evolution. Und wer sich nicht bloß als Partei einstellte in die Geschichte, ließ sie biedermeierlich oder protzenhaft als braven oder festlichen Fortschrittsmarsch an sich vorüberziehen. Man nahm den Ge-

schichtsverlauf nicht mehr ernst genug in seinen tragischen Brechungen, bis diese sich bitterlich meldeten. Nun endlich fühlt man wieder die Antithesen bluten und ruft nach der Synthese als heilendem Ausgleich. Denn Ringen ohne Aufstieg ist schließlich ebenso leer wie Aufstieg ohne Ringen. Das Bild der Geschichte gibt ja doch ebenso ihren Pessimisten Recht, die im Sinne von Machiavell oder von Burckhardt, von Schopenhauer oder von Spengler in ihr nur mehr Wiederkehr sehen, wie ihren Optimisten, die sie als Entwicklung anerkennen und darum als Idealisten belächelt werden, während sie doch damit der Geschichte nur dasselbe zuschreiben, was ihr schon als Fortsetzung der organischen Natur zukommen muß. Auch der Geschichtspessimist ist kein Realist, sondern ein Idealist mit negativem Vorzeichen und wird, unter die Buschmänner versetzt, nur zu bald sich als Romantiker erkennen, weil er mit der Entwicklung auch die Kultur verleugnete. Gewiß, wir brauchen die Melancholiker der Geschichte zur Korrektur ihrer Sanguiniker. Aber schließlich schauen alle Temperamente durch gefärbte Brillen, und es gibt nicht nur Tänzer der Bejahung, sondern auch Gecken der Verneinung, ja das Wohlfeilste auf der Welt bleibt Verachtung, die jeder Wicht schon aus Eitelkeit aufbringt.

Doch auch abgesehen von allen Extremen, man macht sich's zu leicht, wenn man den Gang der Geschichte mit einer Geste aus einer Stimmung abtut und in eine Richtung weist. Die Geschichte läßt sich weder als Lauf des Eulenspiegel verstehen noch als Arbeit des Sisyphos. Kreisend und steigend wie das Leben überhaupt trägt sie Rhythmik wie Dynamik in sich, und wer diese nur als Gegensätze auseinander zu halten weiß, ist taub auch gegen alle Musik, die ja im Rhythmus die Melodie aufsteigen läßt und darin den Sinn der Lebensbewegung wiedergibt. Goethe wußte es besser, was uns strebend hinanzieht, indem wir unseres Daseins Kreise vollenden, und Nietzsche ahnte es, da er seinen aufschwebenden Adler von seiner Schlange umringeln ließ, da er den Aufstieg des Übermenschen mit der Wiederkehr verband und schon in seiner Frühzeit zur künstlerischen Lebenshöhe den Ausgleich des Apollinischen und Dionysischen forderte, den doch dieser Dionysier selbst nicht wahrte. Ja, Maß und Übermaß wechseln in jeder Entfaltung; denn jede braucht Ausschreiten und Einhalten, Gang und Gestalt, Richtung und Form, Dynamik und Statik, Variation und Konstanz, Auszug und Heimkehr. Und so ist auch die geschichtliche Lebensentfaltung weder ohne Richtung noch ohne Form. Mag die Richtung der anorganischen Natur in aller Beharrung abwärts gehen bis zum Maximum der Entropie, für die organische Natur hat man nicht umsonst das Gegenprinzip der Ektropie aufgestellt; denn das Wesen des Lebens ist Bildung als Organisierung. Und wenn der Realist und der

Idealist sich dahin einigen können, die Geschichte als höheres Leben über der organischen Natur anzusetzen, so ist ihr eben schon die höhere Organisierung als Grundzug mitgegeben.

Ist aber die Geschichte als Fortsetzung wie als Überwindung der Natur Lebenssteigerung, worin kann sie denn ihre Periodik austragen, ihren Wechsel der Gegensätze bis zu tragischen Rückschlägen? Die Organisierung trägt eben im Unterschied zur Mechanisierung selber schon ihre Antinomik in sich. Alles Leben drängt ja beständig zur Formung und drängt doch beständig über jede Formung hinaus, da jede zu erstarren und so aus dem Organischen ins Mechanische abzusinken droht. Das Leben erfüllt sich und entleert sich in jeder Form. So ringen in ihm beständig Gang und Halt, und die Kraft zerbricht immer wieder die Gestalt und muß doch immer wieder zu neuer Gestalt streben, um nicht ins Leere zu verrauschen. So gilt's bis ins Geistigste: Mystisch aufquellender Glaube erbaut sich schließlich die Dogmen- und Kirchenform, die er doch immer wieder überströmt, und künstlerische Phantasie ringt stets nach Stil und entringt sich ihm immer wieder. So wechselt das Leben zwischen Formbildung und Formsprengung. Schon im Stoffwechsel der leiblichen Organismen wechseln ja Assimilation und Dissimilation, Aufbau und Abbau, Komplzierung und Zerlegung der Lebensstoffe, Bindung und Freiwerden der Energien. Wenn heute vielfach im Zuge eines Nietzsche und Bergson das Leben wesentlich als Gegensatz zur Form genommen wird, so wird es vereinseitigt und droht sich in dionysischem Rausch aufzulösen. Und wenn (namentlich seit Simmel) für das Leben auch die Notwendigkeit der Form wenigstens als Schranke, als „Gehäuse" (Jaspers) anerkannt wird, so ist damit die Form erst negativ verstanden. Doch das Leben braucht nicht nur, sondern ist selbst ebenso sehr Formung als Schäumung. Im Stoffwechsel mögen sich noch Aufbau und Abbau die Wage halten; aber daß eben das Organische im Gegensatz zum Anorganischen auf Formbildung zielt, offenbart es in den spezifisch organischen Fähigkeiten der Regeneration, des Wachstums, der Fortpflanzung und Vererbung, die alle die Form erneuern und weiterführen wollen. Zumal die Vererbung ermöglicht die höhere Entwicklung, in der die überwundenen Formen nicht nur ausscheiden, sondern sich als Postament absetzen. Die Vererbung ist ja nur ein Hauptfall für jenes Gesetz der Erhaltung, das die organischen Wesen erst auf ihre Vergangenheit ihre Zukunft bauen läßt. Auch die Gegensätze des Lebens erschöpfen sich nicht im mechanischen Wechsel, im bloßen Wellenschlag und Pendelschwung, sondern setzen sich dabei aneinander ab in eindrucksvollen „Spuren", bereichern sich gegenseitig und steigern sich im Kampfe an einander empor, indem der Sieger vom

Überwundenen lernt und erbt und so im alten Hegel'schen Sinn sein „Aufheben" im Negieren zugleich ein Konservieren bedeutet. Die moderne Biologie zeigt uns dieses Konservieren, zeigt uns (seit Hering) das Gedächtnis als Grundeigenschaft alles Organischen, das ja in seinen Strukturen, Dispositionen eine gewaltige Summe von Funktionen aufgespeichert hat. Wie sollte nun als das höhere organische Leben die Geschichte, die ja als solche nicht nur Geschehen, sondern zugleich Bewahrung des Geschehens ist und nicht nur wie Semons „Mneme" der Organismen unbewußte, sondern bewußte Erinnerung, in menschlich ausgeführten „Engrammen" sprechend, wie sollte sie nicht als stärkster Niederschlag sich vererben, nicht als Summe des Gelebten und Geleisteten sich eingetragen haben ins menschliche Lebensbewußtsein? Mehr als von seinem Klima und seinem Blute, mehr also als von seiner Natur lebt ein Volk von seiner Geschichte, von seiner eingelebten Vergangenheit. Die Geschichte ist es, die ein Volk bildet, und die auch alles wirkliche Menschentum erst zur Gestaltung bringt und zur Erhöhung, denn es gehört zur Geschichte, daß in ihr der Wechsel Früchte trägt, daß sie nicht nur in Evolutionen und Reaktionen sich bewegt, sondern sich absetzt in Traditionen, in Formen und Werken als Ausbau höheren Lebens, kurz, daß sie Kultur wird.

Es gibt keine Kultur ohne Geschichte, aber auch keine Geschichte ohne Kultur. Naturvölker können in die Geschichte wohl eingreifen wie die Natur selber einwirkt als Untergrund und als Zwischenkraft, etwa in Armaden vernichtenden Stürmen, aber Naturvölker können nimmermehr Träger der Geschichte sein, es sei denn, daß sie in ihr zu Kulturvölkern heranwachsen. Denn Geschichte und Kultur gehören zusammen, Geschichte als die Funktion der Kultur und Kultur als die Substanz der Geschichte. Damit soll die Geschichte nicht auf die sogenannte Kulturgeschichte beschränkt werden; denn Kultur kann nicht nur der Inhalt, sondern auch erst die Wirkung, der Ertrag der Geschichte sein. Die Funktion kann sich eben nicht nur als solche der Substanz erst innerhalb ihrer vollziehen, sondern auch vor ihr und nach ihr, sie erst bilden und über sie hinaus wirken, wie der organische Prozeß den Organismus nicht nur bedient, sondern auch bestimmt, ihn bildet und auflöst. So wechseln auch die Organismen, die da Träger der Geschichte sind, d. h. des organischen Prozesses, in dem sich die Kultur bildet, die ja selber schon nichts anderes bedeutet als Höherbildung, höher jedenfalls als die Natur. Kulturkreise und Reiche, Rassen und Völker, Staaten und Individuen sind da Bildner wie Gebilde der Geschichte; denn ihr Bildungsprozeß wird intensiver und extensiver, greift immer tiefer ins Besondere bis in die Seele des einzelnen und immer weiter ins allgemeine bis zur Symbiose der Menschheit. Wer

wie Spengler die Kulturen zwar auch als geschichtstragende Organismen faßt, aber sie nur als Zonenblüten typisiert und gegeneinander abschnürt bis zur Isolierung, vergißt über den Organismen die Organisierung, über den Geschichtsträgern den Geschichtsprozeß, der sie durchgreift und der sich nicht einschnüren läßt, sondern wie über die Zonenkulturen hinaus sich nach Völkern und Individuen differenziert, so in Vererbung und Verpflanzung sich zeitlich und räumlich in die Menschheit hinein auswächst, wie er ja heute auch die Kulturkreise der Chinesen und Inder mit den abendländischen zu verweben beginnt und die bewohnte Erde in Wirken und Leiden zusammenschweißt. Aber schon die selber in alle Erdteile ausgreifende „abendländische Kultur" datiert ja ihre Geschichte nicht erst mit Spengler vom Jahre 1000, sondern will aus Grundlagen verstanden sein, die auf Athen, Rom, Jerusalem zurückreichen, ja, bis Memphis und Babylon und bis ins 5. vorchristliche Jahrtausend an den bisherigen Kalenderanfang der Geschichte.

Nehmen wir also die Geschichte als den Kulturprozeß, der sich über den Naturprozeß erhebt; nehmen wir sie so einfach als gesteigertes und bis zum Geiste sich steigerndes Leben (denn der Geist ist organischer, ist lebendiger als die Natur), so trägt sie eben in diesem organischen Prozeß, dieser Lebenssteigerung eine stachelnde Antinomik, die sie in ständigem Kampf und Umschlag höher treibt. Auf dem „Gegensatz des Besonderen und Allgemeinen" beruht nach Ranke „die ganze europäische Geschichte". Ein Gegensatz von Sonderung und Bindung steigt ja schon aus der Natur auf, als deren Grundrhythmus Goethe den Wechsel von „Systole" und „Diastole" betont. Während es aber in der niederen Natur beim bloßen Wechsel bleibt, während das Mechanische starr geschlossen beharrt oder atomistisch rasch zerfällt, während sein Zustand also Einheit oder Vielheit gesondert darstellt, lebt das Organische gerade als Einheit der Vielheit, als Ganzheit in der Gliederung und umgekehrt und findet eben in der Durchdringung beider sein Wesen. Aus Einheit wächst Gliederung und Sonderung webt sich zur Ganzheit. Denn wenn nun einmal die Organisierung sich als Steigerung fortsetzt, so muß sie, da in jeder Bewegung eine Richtung vorwaltet, entweder nach der Seite der Ganzheit ausschreiten als stärkere Konzentrierung oder nach der Seite der Gliederung als stärkere Differenzierung. Da aber die absolute Konzentrierung zur Erstarrung, die absolute Gliederung zur Auflösung und so die Extreme beider Richtungen ins Mechanische, zur Aufhebung des Organischen, zum Tode führen, müssen im Organischen, wenn es eben als solches bestehen, d. h. leben will, die Richtungen in periodischem Umschlag zur Führung gelangen, doch eben nicht nur wechseln, sondern im Wechsel fortschreiten, indem die

Lösung in höhere Bindung eingeht, die wieder von einer höheren Lösung aufgenommen wird zu einer noch höheren Bindung, so daß das Geschichtsgewebe der Kultur sich nie ganz verknotet und nie ganz auffädelt, sondern eben sich ausspinnt, indem es den Faden abwechselnd zu weiterer Knüpfung und Lösung führt. Auch die Lösung kann positiv für das Einzelne formend, auch die Bindung negativ, das Einzelne deformierend wirken. Denn der Kulturprozeß lebt und webt eben echt organisch sowohl in die Glieder wie ins Ganze, bildet das Individuum bis zur Höhe der „Kultur" und die Gemeinschaft bis zur Breite der „Zivilisation". Es gilt da die Kräfte zu entwickeln in Befreiung und Einigung, es gilt den Menschen wie die Menschheit zu bilden, den Humanismus wie die Humanität auszubilden und die wahrhaft organische Durchdringung als Kulturziel wäre erreicht, wenn das Einzelleben vom Ganzen erfüllt wäre und das Ganze voll Einzelleben, wenn die Menschheit sich ganz individualisierte, der Mensch aber die Menschheit in sich trüge, wenn das Individuum ein Mikrokosmos in Goethes Sinn zugleich ganz universal geworden, kurz, wenn volle Seelen sich zu vollem Bunde einten.

Ob und wie man nun die vorgeschichtlichen Lebensformen des Menschen als Stufenfolge ansetzen mag, es zeigt sich in ihnen wie schon im organischen Prozeß ein Nebeneinander oder Nacheinander von Gegensätzen, ein Wechsel von Bindung und Lösung, von Sammlung und Zerstreuung. Die Horde lebt zusammen und der kollektive Geist beherrscht selbst die Keime geistigen Lebens bei den Naturvölkern (wofür jetzt Levy-Bruhl Daten beigebracht hat). Das Jägerleben aber treibt zur Separierung, zur Scheidung der Reviere selbst bei so tiefstehenden Völkern wie den Weddas auf Ceylon. Das Nomadentum wieder sammelt mit der Herde auch den Stamm, der geschlossen wandert, ja das Hirtentum gibt für immer das patriarchalische Vorbild sozialer Organisation; der Ackerbau dagegen treibt in seiner Entwicklung wieder aus der Gemeinwirtschaft zum Privatbetrieb, während das erwachende Gewerbe zum städtischen Leben zusammendrängt. Doch über diese allgemeinen, zumeist prähistorischen Lebensstufen, die doch, wie eben im Fortschritt alles Frühere positiv „aufgehoben" wird, als Berufe in der Kultur fortleben, steigt nun die Geschichte empor in Stufen? Jedenfalls sucht und findet schon die gröbste, allgemeinste Auffassung in der Geschichte Gliederung, und schon die allgemeinste Gliederung entfaltet Gegensätze. Zwar scheint die gewöhnlichste Gliederung, die ja Altertum, Mittelalter und Neuzeit scheidet, darin nur einen zeitlichen Aufstieg in drei Stufen zu bieten. Tatsächlich aber pflegt man das Altertum ja wieder in den alten Orient und die klassische (hellenische und hellenisierende) Antike zu sondern und beide zueinander in einen Gegen-

satz zu stellen, in einen ähnlichen wie das Mittelalter zur Neuzeit. Und man braucht nicht lange zu suchen, worin dieser Gegensatz zwischen den Weltzeitaltern besteht, für deren allgemeine geschichtliche Charakteristik auf ein demnächst erscheinendes Buch über „Wandlungen der Weltanschauung" verwiesen werden muß; hier erlaubt der Raum nur wenige dürftige Andeutungen, Hindeutungen auf geltende Tatsachen.

So vielfach die altorientalischen Reichskulturen auch auseinandergehen, längst hat man in ihnen und gerade in ihren „höchsten Leistungen" den gemeinsamen „Zug der Einheit" betont, der sich da im religiös-politischen Absolutismus, in der Autoritätsherrschaft, in der Subordination und Konzentration des ganzen Lebens darstellt, wie etwa Ed. Meyer in den Pyramiden das innerste Wesen des altägyptischen Reichs ausgedrückt findet, das Wesen dieses völlig zentralisierten Beamtenstaats, der auf die Person des Pharao, des „großen Gottes", zugespitzt ist. Im ganzen alten Orient war so der Zug zur Bindung vorherrschend und mußte es sein. Sollte die Geschichte wirkliche Geschichte sein, d. h. Kultur zeugen, so mußte das Leben sich zunächst verdichten, sich zur sozial geschlossenen Masse ballen. Was sich auch bildet, bildet sich zuerst als Zusammenschluß. Doch in der bloßen Bindung erstarrt zunächst das Leben zum Mechanismus. Sollte darum das Leben erlöst werden aus der Mechanisierung, so mußte es umschlagen von der Bindung zur Lösung, von der Ballung zur Scheidung, von der Schichtung zur Sichtung und damit vom Universalen ins Individuelle, von der Autorität zur Freiheit. Der geschichtliche Organisierungsprozeß fordert nach der Konzentrierung die Gliederung.

Hier lag der Beruf von Hellas, das nun nach der orientalischen Lebenseinheit die Lebensvielheit klassisch entfaltete, nach den Weltreichen selbständige Stadtstaaten und in ihnen freie Bürger auslud, aus dem Block der Masse Typen und Persönlichkeiten ausformte, wie aus der Pyramide Säulen schnitt und plastische Figuren. Aus dem Druck von Macht und Masse schloß Hellas das Leben auf zur Klarheit der Kunst und zur Bestimmtheit der Wissenschaft im befreiten Geist des Menschen. Doch indem es so auf die „Autarkie des Individuums" als sein „Ziel" hinsteuernd (v. Wilamowitz) den Menschen befreite bis zum Extrem des Individualismus, brachte es ihn in die entgegengesetzte Gefahr wie der allzustraff bindende Orient und löste ihn von allen religiösen, politischen, sozialen, moralischen und intellektuellen Banden, bis er in Unglaube, Anarchie und Skepsis versinkend dem anderen Pol der Mechanisierung, der auflösenden Atomisierung des Lebens anheimzufallen drohte.

Da rief der organisierende Weltgeist das Kulturleben zu einer neuen Wendung und ließ das zerrissene Band wiederherstellen durch Rom, das in

seinem agrarisch gewachsenen Gentilwesen die organische Gemeinschaftskraft aufschwellen ließ und diese Bindung mit praktischer Energie ausspannte zum Staate und darüber hinaus zum Weltimperium. Dieses Rom aber sog in seine bindende Formung früheres und späteres ein: Griechentum, Christentum, Germanentum, und auf allen Lebensgebieten bildete es Bande: Kirche, Reich, Recht, Schule, Sprache — alles ward römisch, und in allem triumphierte der Bindegeist, nun aber nicht mehr jener knechtende der alten Orientreiche, sondern eben durch den Einschlag griechischer Kultur, christlichen Glaubens, germanischer Kraft vermenschlicht, verinnerlicht, verselbständigt. So stieg nun im Romanismus das Mittelalter auf, das seine Bindungen ausbaute in Hierarchie, Imperialismus, Feudalismus, in der kolektiven Macht der Orden, Zünfte, Stände, in der Geltung der Dogmen, Traditionen und Autoritäten. Eine heilsame Schulung wars, die der universal konzentrierende, auch im Besonderen noch kollektive Ordnungsgeist des Mittelalters der in Wildheit versunkenen unreifen Menschheit auferlegte.

Als sie aber in Lebensreife sich der Schule entwachsen fühlte, da empfand der erwachende Geist die alten Formeln als Fesseln und reckte sich gegen den starren Druck der Scholastik. Wieder von Mechanisierung bedroht, drängte das Leben heraus aus den Mauern des Mittelalters, die mehr als durch die äußere Einzelerfindung des Pulvers durch die ganze innere Gewalt des sich erneuernden Lebens gesprengt wurden, das aus einer mehr als tausendjährigen überspannten Zentralisation wieder umschlagen mußte zur selbständigen Entfaltung der Glieder. Es fehlte ja dem Mittelalter nicht an Individualität, aber, so darf G. Misch sagen, es war nur eine morphologische, d. h. im Verbande lebende, nicht eine organische, d. h. selbständige, wie sie eben das Leben zu weiterer organischer Entwicklung forderte. So kündigte sich nun die Neuzeit an als ein Wiederaufleben des freien Menschen, des individuellen, subjektiven Geistes, der aber nun im Weltfortschritt geschichtlicher Organisierung doch vom frommen, hingebenden Mittelalter soviel seelische Bindekraft mitnahm, daß er in dieser neuen Aera sogar sich aufs höchste steigern konnte und dennoch vermöge einer sozialen Regenerationskraft vor dem antiken Extrem der Auflösung geschützt blieb.

Wie alles Organische sich entwickelt im Wechsel von Bindung und Lösung, Straffung und Streuung, Einschließung und Entfaltung, so wuchs die Geschichte wechselnd in ihren Akzenten, ihren Grundrichtungen von der orientalischen Konzentration zur hellenischen Differenzierung und wieder zur romanischen Konzentrierung, die wieder umschlug zur Differenzierung der Neuzeit. Soll es bedeuten, daß in jedem dieser Weltzeitalter das

geschichtliche Leben nur in einer Richtung lief? Doch wer kann blind sein gegen die Fülle von Lebensbuntheit, die der alte Orient unter all seiner Einheitstendenz entlud, wer blind auch gegen die lange noch fortwirkende Geschlossenheit des griechischen Lebens, aus der es erst seine Individualisierung auftat? Wer kann ferner das Auge schließen vor der so reichen Mannigfaltigkeit, die das Mittelalter in seiner gerade für so viel Triebreichtum notwendig straffen Lebensordnung zur Schau trug unter aller Wölbung seines hohen Glaubens, in allen Mauern seines treuen Gehorsams? Wer endlich kann die Macht der Lebensbande verkennen in aller freien Entfaltung der Neuzeit? Und dennoch gibt es Richtungen in der Geschichte wie in allem Geschehen, Richtungen, die aber gerade für ihren Lauf zugleich ihren Gegenpol fordern als ihren Ausgangspunkt, von dem sie wegstreben, als ihren ständig fortwirkenden Anreiz und Stachel, der da mitgegeben sein muß. Zeiten und Völker haben nun einmal ihre Charaktere wie die Menschen, aus denen sie bestehen, und in ihren Charakteren tragen sie eben ihre Strebensrichtungen, ihre Lebensakzente. Wer diese leugnet, leugnet die Kraftentfaltung, die Lebendigkeit, die Menschlichkeit, ja alles Willensstreben in der Geschichte und verwischt sie zum Chaos.

Eins aber ist zuzugeben und muß uns weiterdrängen: wenn sich der Richtungswandel der Geschichte wirklich nur in jenen Weltzeitaltern auswirken und so die geschichtliche Wellenbewegung sich nur so im groben und großen vollziehen würde, dann bliebe die Welthistorie ein gar zu einfaches Rechenexempel und ein wieder nur zu mechanisches Schauspiel. Nun aber ist es das Wunder des Lebens, des organischen, daß es zugleich aus dem größten ins kleinste schwingt und aus dem kleinsten ins größte, daß in der Samenzelle schon das volle Wesen keimt wie in der zartesten Muschel leise noch das Rauschen des ganzen Meeres tönt. Der Rhythmus des Lebens und zumal jenes gesteigerten Gesamtlebens, das wir Geschichte nennen, pulsiert so nicht nur im schweren langsamen Wandel der Jahrtausende, sondern auch in enger und rascher kreisenden Zeitläuften. Im großen Umschwung laufen kleinere, wie unser Leben auch innerhalb des Jahresumlaufs den kürzeren Tageswechsel durchkreist. Mit den großen Weltepochen, diesen Baßtönen der Weltgeschichte, schwingen hellere Obertöne, rascher vibrierend, wie uns im Umlauf des Stundenzeigers so viel schneller der Minutenzeiger pendelt.

Was ist nun gleichsam die „Minute der Weltgeschichte", nach der wir ihren Wechsel im kleinen messen wie nach der Weltära im großen? Wir sprechen da vom Wechsel der Zeitgeister, und wirklich ist es ja der Zeitgeist, in dem sich zunächst die Geschichte als Bewußtsein absetzt und abstuft, und wenn wir so das historische Grundmaß, die epochale Zelle des

geschichtlichen Lebens im Zeitgeist erkennen, wie ist dieser faßbar nach seinem Eigenmaß? Auch er wieder nur darin, daß er selber lebendig, selber ein Glied des Lebens ist. Ein Zeitgeist lebt ja als der Geist einer herrschenden Generation, bestimmbar auch etwa nach der Geistesblüte ihrer führenden Menschen. Schon Ranke erklärt gern geschichtliche Bewegungen aus dem Charakter einer Generation und noch prinzipieller zieht man in der neuesten Literaturgeschichte zur Erklärung die Generationenlehre heran (Ad. Bartels, Fr. Kummer). Nun sind es nach alter Erfahrung und Schätzung, die schon bei Homer anklingt, wenn er Nestor ins dritte Menschenalter leben läßt, einige dreißig Jahre, in denen ein Menschengeist oder seine Generation zwischen ihrem Werden und ihrem Welken in Blüte steht zu zeitbestimmender Wirkung. In seinem bekannten Aufsatz „Über den Begriff und die Dauer einer Generation" bestimmt Rümelin diese als „durchschnittliche Altersdifferenz zwischen Vätern und Kindern" aus reichem statistischem und genealogischem Material auf zirka 35 Jahre, im Süden vielleicht auf 2 Jahre weniger.

Der Begriff der Generation ist so ein gegebener; doch würden wir nun die Geschichte nur nach solchen Generationen als ihren Trägern einteilen, so gäbe solche einfache Rechnung wieder eine mechanisierende Vergewaltigung des Lebens; denn es wirft ja den Menschen nicht so schub- und schichtweise alle 33 Jahre etwa ans Land, sondern läßt zu jeder Zeit im Fluß des Gehens und Kommens die Lebensalter ineinandergreifen, läßt die Söhne mit ihren Vätern und dann wieder als Väter mit ihren Söhnen zusammenleben. Das Leben selber zeigt und lehrt also einen organischen Zusammenhang von drei Generationen, die sich noch kennen und unmittelbar Wirkung aufeinander ausüben. Das Leben selber berechtigt, ja fordert so drei Mal 33—35 Jahre, d. h. ein Jahrhundert zusammenzunehmen als eine organische Ganzheit und so die Zeitgeister aufblühen zu lassen auf dem Grunde von Säkulargeistern. Schon der alte Herodot, der mehrfach die Generation zu 33 Jahren rechnet, begründet solche Zusammenfassung: *γενεαὶ γὰρ τρεῖς ἀνδρῶν ἑκατὸν ἔτεά ἐστι* (II 142).

Will man etwa in solcher Periodisierung Zahlenmystik wittern? Aber ist es Mystik, daß die Söhne anders denken als die Väter und doch Söhne bleiben und noch Väter werden? Ist es schon Mystik, daß jeder, der seinen Zeitgeist wirklich fühlt, ihn zugleich zwischen zwei anderen, als gegenwärtigen zwischen dem gestrigen und einem kommenden fühlt? Zwei nackte Tatsachen geben die klare und feste Grundlage dieser periodischen Geschichtsdeutung: es gibt einen Zeitgeist und es gibt einen Zusammenhang von Zeitgeistern. Hat der Zeitgeist seine Realität, seinen lebendigen Untergrund in der Blüte einer Generation, so hat der Säkulargeist seine

reale Unterlage in dem eben so unmittelbar gegebenen bewußten Lebenszusammenhang dreier Generationen, die noch als Zeitgenossen in direktem Kontakt stehen: Die Wirkenskraft und darum das Gesamtbewußtsein einer Zeitgenossenschaft umspannt ja auch ungefähr 100 Jahre, von der gemeinsamen Zeitlinie fünf Jahrzehnte etwa rückwärts gerechnet, zu den Frühwerken der Ältesten und fünf Jahrzehnte vorwärts zu den Spätwerken der Jüngsten, die wohl als Zwanziger noch mit jenen Siebzigern in einem Moment zusammen leben und sich als Schaffende begegnen. Ein Jahrhundert lebt also geistig zusammen.

Im letzten Grunde sind es ja garnicht bloß drei Generationen, die im unmittelbaren Erleben bewußt zusammenhängen, sondern als noch konzentriertere, realere Grundlage steht da ein Mensch, der mit seinem voll ausgelebten Dasein als Kind, als Mann, als Greis selber in drei Generationen reicht, drei Zeitgeister atmete. Hundert Jahre bilden dazu die äußerste Grenze eines Menschenlebens, die letzte Spanne, in die sich sein letzter Lebenstrieb noch ausrecken kann, und es ist der tragische Sinn des Einzellebens, daß es sich in diese Schranke, die es normalerweise nicht mehr erreicht, doch hineingestellt fühlt, wie in sein Haus, seine Sphäre, in der es sich bewegt, gerade weil es sie nicht ganz ausfüllt. Und es ist ja der Sinn jedes Lebensbewußtseins, daß es über sein Leben selbst hinaus reicht, daß es seine Gegenwart aus einer weiteren Vergangenheit quellen, in eine weitere Zukunft strömen fühlt. Jedes bewußte Leben lebt eben in drei Zeiten, die sich bei voller Ausspannung in drei Generationen verkörpern. Mag daher ein Menschenleben deren Entfaltungsdauer von hundert Jahren in seinem bloßen Sein, sozusagen statisch, nicht mehr erreichen, dynamisch, kausal, geschichtlich, in seinem Werden, d. h. mit seinen unmittelbaren Ursachen und Wirkungen, mit seinen Eltern und Lehrern, seinen Kindern, Schülern, Erben umfaßt es tatsächlich solche Zeitspanne, und die Wirksamkeit, die Funktionsbedeutung eines Lebens ist doch wohl wichtiger und eben als geschichtlich für die Geschichte maßgebender wie seine Körperdauer. Durfte etwa Kant nicht vom Jahrhundert Friedrichs d. Gr. sprechen? Doch auch abgesehen von der Größe einer Wirksamkeit zeigt sich so das Zentenarprinzip nicht bloß im Lebenskontakt dreier Generationen, sondern schon im Wirkenszusammenhang eines Menschenlebens und demnach so vital als möglich begründet.

Um aber aus dem Zentenarprinzip das Säkularprinzip zu gewinnen, muß nur eins noch hinzukommen: daß die 100 Jahre wirklich ein Jahrhundert bilden, d. h., daß die notwendigen Zusammenfassungen dreier Generationen gerade mit unsern Säkulargrenzen stimmen und sich unsre Jahrhundertwenden zugleich als Zäsuren der Geschichte abheben und zur

chronologischen Einteilung empfehlen. Will man solches Zusammentreffen mystische Willkür schelten, so schilt man zwei Jahrtausende mystisch, weil sie so die Jahrhunderte von Christi Geburt an abzählen. Ob nun dieses Datum, das nicht einmal aufs Jahr genau zu stimmen braucht, wirklich zum absoluten Datum der Weltgeschichte taugt oder nicht, markant genug hat es sich wahrlich in der Wirkung eingetragen, und mindestens als Typus eines Säkularanfangs — mehr brauchen wir hier nicht — dürfte es auch der kritischste Freigeist und Antimystiker gelten lassen, der ja selber nach diesem Zeitschema abgrenzend unbedenklich und liebevoll vom „Jahrhundert der Aufklärung" spricht. Aber selbst wenn die traditionelle, säkulare Chronologie noch so sinnlos zufällig entstanden wäre, sie hat doch Sinn bekommen und sich tief eingelebt in das Bewußtsein der Menschheit; sie hat gleich dem Millenniumsgedanken Wirkung geübt und gerade in die bewußteste, jüngste Neuzeit hinein und sie muß doch selber irgendwie tiefen, geschichtlichen Bedürfnissen und Erfahrungen entsprechen.

Zunächst hat die Abgrenzung eines Jahrhunderts sich gleicherweise wie die einer Generation (beide hießen ja saeculum) dem Zeitgefühl der Menschheit als Lebensrhythmus eingetragen. Ich erinnere an die Säkularfeiern der Römer und an Muhammeds Verheißung über seine „Erneuerer": „Gott wird zu Anfang jedes Jahrhunderts einen Mann aus meinem Hause senden, der ihnen ihre Religion klar macht". Im Jahre 1300 verkündet der Papst die Feier eines anno santo, die alle 100 Jahre am Säkularanfang sich wiederholen solle (erst später aus praktischen Gründen häufiger angesetzt). Für das Jahr 1000 erwartete die Christenheit in tiefster Spannung eine Wandlung aller Dinge, und zumal Kaiser Otto III. erträumt zu dieser Stunde seine Welttheokratie. Aber auch reifere Geister von universalhistorischer Perspektive erstrebten und erwarteten für die nächste Säkularwende den Anbruch einer Weltreform, so Otto v. Freising für 1200 und Campanella für 1600. Doch ich denke mehr an das Zeitbewußtsein kritischerer Epochen, an die vielen Stimmen, die in der Aufklärung sich zu ihrem Säkulum bekannten (wie noch Kant) oder wie Hamann es bekämpften, jedenfalls es fühlten, wie schon Bolingbroke stark das Jahrhundert betonte, „in dem wir leben und sterben werden". Mögen dabei viele, die sich damals auf ihr Jahrhundert beriefen, mehr ihre allgemeine Epoche ohne bewußte Zentenarabgrenzung meinen, um 1800 jedenfalls regt sich das volle Säkularbewußtsein als Stimmungsmacht, damals als Schiller mehrfach so ernst den Anbruch des neuen Jahrhunderts dichterisch kennzeichnet und als Schleiermachers Monologe sich unter ausdrücklichen Anerkennung solcher zeitlichen Einschnitte als Neujahrsgabe für das 19. Jahrhundert anbieten.

Schließlich haben wir es ja an der jüngsten Jahrhundertwende erlebt, wie das Säkulargefühl bestimmende Kraft gewann und das Bewußtsein eines Abschlusses sich mit der Lust zu Neuem verband. Da benannten sich nicht bloß Zeitungen nach dem 20. Jahrhundert, wie vorher nach dem 19., man verkündete und begründete ja den eigenen neuen Stil und Stimmungston als fin de siècle. Aber nicht nur Phantasten und Ästheten, nein, ausgesprochene Naturalisten empfanden und markierten die Zeitwendung. Da bekannte sich Häckel in der Vorrede seiner „Welträtsel" ganz als Sohn des 19. Jahrhunderts, mit dessen Ende er seine Feder niederlegen wolle. Da proklamierte Ostwald in jener Rede, die zuerst seinen Namen weiter hinaustrug, den Energetismus als Vermächtnis des ausgehenden 19. Jahrhunderts an das 20.

Wie wirkungslos zeigte sich bei alledem der Vorwurf der Zahlenmystik, den ein Berufs- und Geistesgenosse Häckels und Ostwalds, Dubois-Reymond, in einer Akademierede mehr als ein Jahrzehnt früher gegen die Säkulärscheidung, in der „wir erzogen" seien, erhoben hatte. Er sah darin nur die Zauberwirkung der Hundertzahl und übersah völlig deren realen Grund und Sinn im bewußten Lebenszusammenhang von drei Generationen. Die entsprechende Antwort hat ihm schon bald darauf O. Lorenz erteilt in seinem Buche über die „Geschichtswissenschaft in Hauptrichtungen und Aufgaben" (1886, s. nam. S. 280), in dessen letzten Kapiteln er bereits trefflich ausführt, wie die Geschichtsteilung nach Generationen und Jahrhunderten den natürlichen Verhältnissen und den allgemeinen Empfindungen und Traditionen entspricht (auch im chronologischen Ausgang von der Stiftung des Christentums) und wie dabei die „Generation" nicht nach ihrer mittleren Lebensdauer, sondern nach ihrer normalen historischen Wirksamkeit zu berechnen sei, nach der etwa 3 Generationen ein Jahrhundert ausfüllen, was er durch das Beispiel der wichtigsten Herrschergeschlechter belegt und an der Dauer der Durchsetzung oder Geltung bestimmter Theorien zu verdeutlichen sucht. In aller Klarheit führt er so das Jahrhundert als „historische Einheit" und „objektiv begründetes Zeitmaß aller geschichtlichen Ereignisse" ein, doch eben mit Recht „nur als chronologischer Ausdruck für die geistige und materielle Zusammengehörigkeit von drei menschlichen Generationen".

Es kann mich in der Durchführung dieses geschichtsphilosophischen Prinzips nur bestärken, daß ich in ihm mit einem so bedeutenden Historiker zusammentreffe — von ganz verschiedenem Ausgangspunkt zu ganz verschiedener Anwendung: Ohne Ahnung von Lorenz' Vorgang (dessen nähere Begründung ich erst nach der ersten Niederschrift obiger Darstellung kennen lernte) drängte sich mir schon vor Jahrzehnten die säkulare

Periodisierung auf aus dem stark empfundenen Richtungsgegensatz der Jahrhunderte in der antiken wie in der neueren Philosophie. Lorenz dagegen geht nicht von geistigen Gegensätzen, sondern von natürlichen Gleichheiten aus; denn er kommt von der Genealogie her, die er als „die eigentliche Zukunftslehre der geschichtlichen Wissenschaft" preist, während sie jetzt noch kaum die Kenntnis erreiche, die „jeder Pferdezüchter über die Stammbäume seines Marstalls besitzt". Man spürt die Herkunft des Prinzips bei Lorenz aus der einseitig genetischen, kollektiv-naturalen Richtung des späteren 19. Jahrhunderts, wie er auch mit der Vererbung nur eine Erklärung für die Kontinuität der Geschichte zu bieten weiß, nicht aber eine solche für den ihr doch wesentlichen Wechsel, für ihre typischen Differenzen, die eben erst seit unserer Jahrhundertwende wieder zu stärkerer Beachtung gelangen (s. oben). Lorenz dagegen sucht mit seinen Perioden weniger charakteristische Scheidungen als gleichartige Zusammenfassungen. Um nun den „natürlichen Periodenbau" nach Jahrhunderten zum „natürlichen System der Geschichte" auszuspannen, weiß er keinen anderen Weg als nach den je drei Generationen eines Jahrhunderts wieder je drei Jahrhunderte zusammenzunehmen, d. h. die im natürlichen Lebenszusammenhang unmittelbar gegebene Dreizahl der Generationen zu einer nicht so gegebenen Neunzahl zu potenzieren. Damit verfällt er aber erst wirklich in jene Zahlenmystik, die man dem Säkulargedanken zu Unrecht vorwirft. Denn ein Jahrhundert hat seine Einheit in der tatsächlichen Berührung dreier Generationen, aber worauf soll die Lebenseinheit von drei Jahrhunderten beruhen? Lorenz vermag sie nicht zu begründen, versucht sie nur durch einzelne, nicht gerade schlagende Datenbeispiele zu veranschaulichen, findet aber bezeichnenderweise nach der Parallelität der Geschichtslage um 600, 1200 und 1800 die Periodisierung nach 6 Jahrhunderten noch viel eingreifender, als die nach 3. Woher wohl? Ich sehe darin weniger einen Beleg für einen triadischen Zusammenschluß der Jahrhunderte als für ihren Richtungswechsel mit einer mindestens bisäkularen Wiederkehr, kurz für einen Rhythmus der Geschichte, wie er im folgenden dargestellt werden soll.

Kurz vor Lorenz hat bereits Wilhelm Scherer für die „Geschichte der deutschen Litteratur" (in der Einleitung des II. Kapitels) auf die merkwürdige zeitliche und innerliche Parallelität der drei Blüteperioden um 600, 1200 und 1800 bedeutsam hingewiesen, zugleich auf die Tiefstände im 10. und 16. Jahrhundert, und seine Charakteristik arbeitet auch sonst schon viel mit der Bezeichnung nach Jahrhunderten. Aber er steht ohne Erklärung vor der von ihm aufgewiesenen Grundtatsache säkularer Parallelität, und die Jahrhunderte leben ihm noch nicht als Charaktere, als Richtungen

und Stile. Bartels erkennt die von Scherer an jenen drei Säkularscheiden aufgewiesenen Höhepunkte an und erfaßt sie als Gipfel der Volks-, der Standes- und der Individualpoesie, wobei er die erste bis 900, die zweite bis 1500 ansetzt — also auch wieder zu Säkulargrenzen führt. Schmoller betont besonders die große sozialökonomische Wende um 1200. Und auch andere Historiker anderer Gebiete bringen für solche Scheidungen Tatsachen ohne Erklärungen, Daten ohne Deutungen, Ansätze ohne Folgerungen. Demgegenüber scheint es mir nach solcher Beibringung überreichlichen Materials und beim endlichen Wiedererwachen geschichtsphilosophischen Sinnes heute an der Zeit, Ernst zu machen mit der prinzipiellen Anerkennung von Säkulartypen als Geistesstilen für die gesamte und speziell für die philosophische Geschichte, und in der heutigen Zeitstimmung darf sich wohl eher die Forderung dieses Prinzips hervorwagen, das sich in dem Menschenalter, seitdem es mir aufgegangen, in täglicher Prüfung und täglicher Häufung von Belegen mir bewährt hat. Im Grunde fordere ich ja damit zunächst nur, was in der Kunstgeschichte, als der Heimat aller Stilerkenntnis, sich längst eingelebt hat, seit man sich für das „Trecento" zu interessieren begann und in wieder erwachter Sympathie den Stil des „Quattrocento" gegen den des „Cinquecento" ausspielte. Und liefern nicht jetzt Wölfflins „Kunstgeschichtliche Grundbegriffe" von Anfang bis Ende eine vollendete Durchführung des Stilgegensatzes zwischen dem 16. und 17. Jahrhundert, von dem es dabei ausdrücklich heißt, daß er auf einem Unterschied der Weltanschauung beruhe? Ich greife nach Worringers jüngstem Buch über die Anfänge der Tafelmalerei und finde als Titel des ersten Kapitels nach der Einleitung: „Der Weltstil des 14. Jahrhunderts". Ich greife nach einem modernen Handbuch der Musikgeschichte (Dommer-Schering), und finde, daß es seinen Stoff nach Jahrhunderten abteilt, wie es auch mit dem Ende des 18. Jahrhunderts abschließt und dabei gezeigt haben will, daß „jedes Jahrhundert auf seine Weise mit den Problemen gerungen". Die Perioden der griechischen Literaturgeschichte sondern sich für v. Wilamowitz „von selbst nach den großen geschichtlichen Einschnitten", und auch er spricht da i. A. von Jahrhunderten. Um 700 v. Chr. beginnend, findet er solchen Einschnitt um 500, erlaubt dann aber vom 5. wie vom 4. Jahrhundert als Sondertypen zu reden, allerdings mit Verkürzung um 1—2 Jahrzehnte, und erklärt endlich zwischen „den drei hellenistischen Jahrhunderten", ohne sie stofflich zu scheiden, doch „die Unterschiede fühlbar genug". Ausgesprochener noch hat schon Jakob Burckhardt seine griechische Kulturgeschichte gegliedert nach Kapitelüberschriften wie „Der Mensch des 4. Jahrhunderts".

Ist es Zufall, daß so gerade der Künstler unter den Historikern vorangeht, daß Nohl und Worringer heute gerade Kunststile aus Weltanschauungen deuten? Ja, es ist wahr, wie Nohl ausführt, daß Stilgegensätze die verschiedenen möglichen Auseinandersetzungen des Menschen mit der Welt sind, daß sie aus Urerlebnissen der Welt kommen, daß Stile Weltanschauungen bedeuten. Das ist so wahr, daß es mir eben auch umgekehrt gilt: Weltanschauungen sind Stile; denn man muß eben den Stil noch um eine Schicht tiefer eingraben: nicht bloß die Kunst, schon der Geist hat Stile. Nicht erst der Ausdruck der Weltanschauung in der Kunst formt sich zum Stil, sondern die Weltanschauung selber; denn sie selber schon ist Ausdruck, ist Formung und zwar der Wahrheit und sie ist es, weil sie Ausdruck und Formung des Lebens ist. Was man an der Kunst, die ja am deutlichsten Ausdruck des Innenlebens sein will, zuerst begriffen hat, die wechselnde Richtungsentfaltung an Stilen, gilt von allem Leben und gerade vom innersten Leben her. Auch das Denken ist Formung und zeigt Richtung, auch die Weltanschauung wandelt sich als Geschichte, in wechselnden Stilen, in säkularen Schwingungen. Ist dieser Gedanke der klassischen Historie so fremd? Schon Rankes historische Ideenlehre enthält ja eine verschleierte, unentwickelte Säkulärtheorie, wenn er bekennt: „Ich kann also unter leitenden Ideen nichts anderes verstehen, als daß sie die herrschenden Tendenzen in jedem Jahrhundert sind, wobei wir nicht sagen dürfen, daß ein Jahrhundert dem anderen dienstbar sei." „Der Historiker hat nun die großen Tendenzen der Jahrhunderte auseinander zu nehmen, und die große Geschichte der Menschheit aufzurollen, welche eben der Komplex dieser verschiedenen Tendenzen ist." Klassischer läßt sich nicht ausdrücken, was das folgende darzubieten sucht. Will man dennoch die säkulare Periodisierung als zu äußerlich und nur mechanisch beanstanden, so berufe ich mich neben Jakob Burckhardt noch auf zwei große Gegenzeugen, die gerade aus innerer Lebensbetonung aller mathemathisch-mechanischen Betrachtung am meisten abgewandt waren: Goethe und Schleiermacher. Als dieser seine Monologen eben dem neuen Jahrhundert darbringt, rechtfertigt er es, daß wir so säkular die „unendliche Linie der Zeit durchschneiden" im „ernsten Gedanken, daß eine Teilung des Lebens möglich sei". Ja, des Lebens, das in lauter Übergängen unendlich fließt und doch erst seiner selbst bewußt wird in Stauungen, in Stationen, in Abschnitten, die gewiß nicht mechanisch, bureaukratisch angesetzt werden dürfen. Wir meinen gewiß nicht, daß mit dem letzten Sylvesterglockenschlag des letzten Säkularjahres eine völlig neue Ära anhebt, obgleich die moderne Abneigung gegen die Anerkennung plötzlicher Umschläge in der Geschichte auch ein Vorurteil ist. Doch jeder neue Geist

in der Geschichte wirft seine Schatten voraus in die vorangehende Generation, und in der neuen schlägt der alte Geist noch nachzitternd seine Wellen. Gewiß, das Leben läßt sich nicht ganz einschnüren durch Säkularpflöcke, nicht bannen in absolute Grenzen, wohl aber in relative — sonst wäre es ein gleichgültig und formlos und darum mechanisch ablaufendes Gefälle und gewiß nicht organisch. Goethe wußte es; er, der größte Empfinder und Darsteller des Lebens, das er am wenigsten vergewaltigen wollte, findet es selber passend, seine Geschichte der Farbenlehre nach Jahrhunderten abzuteilen. „Zwar mit keinem scheiden sich die Begebenheiten rein ab; Menschenleben und Handeln greift aus einem in's andere; aber alle Einteilungsgründe, wenn man sie genau besieht, sind doch nur von irgend einem Überwiegenden hergenommen. Gewisse Wirkungen zeigen sich entschieden in einem gewissen Jahrhundert."

Im Sinne dieses besonnenen Goethewortes dürfen wir von Säkulargeistern sprechen, nicht als absoluten Wesensunterschieden, aber als Typen, als Akzenten, nach denen wir die Geschichte skandieren. Wie alle Völker leben alle Jahrhunderte in allen, aber alle nur mehr oder minder. Es gilt hier in jedem Jahrhundert die vorwiegenden Züge zu erkennen in dem vollen Bewußtsein, daß es auch andre, gestrige, morgige, ja geradezu seine eignen Gegenzüge in sich trägt — wie jeder Mensch. Und dennoch hat jeder Mensch seinen Charakter, und wie Charaktere der Menschen und der Völker müssen wir nun auch solche der zeitlichen Lebenszusammenhänge, der Jahrhunderte anerkennen. Wie der Porträtist, hat der Historiker aus dem Lebendigen die Hauptzüge zu wählen und sie über die immer mitspielenden Nebenzüge herauszuarbeiten. So gilt es, die Dominante der Jahrhunderte hervorzustellen — nicht mehr, aber auch nicht weniger. Den Spezialisten dagegen, der solche Betrachtungsweise als spekulative Phantasien verdächtigt oder gar dummstolz belächelt, gilt es endlich einmal in seine Schranken zu weisen und ihm ins Gesicht zu sagen, daß, wer über dem Besonderen das Allgemeine vergißt und das Große und Wesentliche nicht groß und wesentlich faßt, sondern ins Kleine, in die Masse des Einzelnen verwischt, ebenso die Geschichte fälscht, wie der Absolutist, der immer nur das Eine, Herrschende sieht und das Viele überhaupt nicht gelten läßt. Beide mechanisieren die Geschichte, in der doch alles lebendig, d. h. als organische Einheit der Mannigfaltigkeit aufgefaßt werden muß, also weder in der Entleerung zur bloßen Einheit noch in der Zersetzung zu bloßer Vielheit. Wenn man so die allgemeine Spekulation als konstruktiv verdammt oder doch beargwöhnt, so muß man mit gleichem Recht die Empirie des bloßen Spezialisten als d e s t r u k t i v anklagen, da sie nicht minder durch Nivellierung das geschichtliche Leben zu vergewaltigen droht, das nun ein-

mal neben allen Einzelheiten seine allgemeinen Tendenzen und vorwiegenden Richtungen hat, seine Typen und Stile, seine führenden Kräfte und nicht bloß gleichmütig gleichwertige Stoffmassen dahin wälzt. Auch das Allgemeine l e b t, und es lebt geschichtlich wirksam, nicht etwa bloß in der Betrachtung, sondern wie in allem Organischen das Ganze, die Seele, der Charakter lebt und nicht bloß die einzelnen Glieder und Gesten. Wenn man daher die Spekulation zu weitsichtig findet, um das Einzelne zu erkennen, so muß man ebenso den Spezialismus kurzsichtig schelten, wenn er sich sträubt, das Gemeinsame und Ganze zu erkennen. Doch wir wollen ihn gar nicht schelten, sondern als notwendig ehren, so lange er nur bei seinem Leisten bleibt und fleißig die erforderliche Unterlage schafft auch für die allgemeine Betrachtung statt sie bloß zu unterminieren und nicht aus Fleiß, sondern gerade aus Trägheit im Einzelnen hängen zu bleiben. Wer da sich nur in der Enge wohlfühlt, mag ruhig in seinem Stalle bleiben, nur soll er sich nicht einbilden, daß darum die Welt, die unendliche, von der er samt seinem Stalle getragen wird, nicht existiere und daß darum die Wirrnis, in der er das Allgemeine verschwemmt, schon die Wahrheit sei. Wahrlich, der Spezialist hat nun lange genug nicht nur das große, sondern das einzige Wort in der Wissenschaft geführt, lange genug seine Rache gegen die alte Spekulation ausgekostet und genießt noch immer seine billigen Triumphe im Kleinen; ja in dem Mißverständnis, daß nur in der Beschränktheit sich der Meister zeige, hat er mit der Massenbrutalität des Philisters dem letzten Menschenalter nicht bloß die Geschichtsphilosophie, sondern auch den Geist ausgetrieben. Auf der anderen Seite gilt es allerdings heute schon die entgegengesetzten Gefahren zu sehen und zu meiden: daß der Schöngeist mit der Geschichte Ball spiele und der Tendenzmacher ihr Werden und Wachsen wider den Strich kämme. Wer mit solchem Treiben die Tatsachen mißachtet, entehrt damit die Wissenschaft und treibt eben einen andern Beruf, als wir hier ausüben wollen. Und vielleicht sollte, wer selber nicht spezialistisch gearbeitet hat, auch in der Geschichtsphilosophie am besten schweigen.

Wenn ich es nun wage, eine historische Struktur darzubieten, wie sie sich mir in vier Jahrzehnten philosophiegeschichtlicher Arbeit als Geschichtsphilosophie abgesetzt hat, so mag sie sich zunächst eben in den Tatsachen der Philosophiegeschichte, aus denen sie erwuchs, rechtfertigen (meine „Geschichte der antiken Philosophie" I 1921 charakterisiert so zwei Jahrhunderte des Denkens); dann erst möge man sich fragen, ob die Parallelen stimmen, in denen mir die Denkgeschichte mit der allgemeinen Geschichte, mit der Entwicklung auf andern Gebieten zu laufen schien. Was sie mir bestätigten, war eben die Überzeugung, die mehr ist als bloßer

Glaube, daß Denken auch ein Leben und Leben schon seinem Wesen nach eine Ordnung ist, ein Zusammenhang in der Gliederung. Darum schon muß alle echte Geschichtsphilosophie synoptisch sein — nicht etwa in der Voraussetzung, daß nun die Entwicklungen auf allen Gebieten absolut gleichen Schritt halten müßten, noch weniger zur Durchsetzung des Dogmas, daß die Denkgeschichte nur Produkt oder Ausdruck der sonstigen Geschichte wäre, oder auch für das umgekehrte Dogma Hegels, sondern für die Erkenntnis jenes organischen Verhältnisses, in dem bald das Denken, bald andere Lebensfaktoren wie Glieder selbständig vorschreiten, um dann immer wieder in den Zusammenhang des Ganzen einzutauchen, den sie bald fördern, bald auch durch Einseitigkeit gefährden und aus dem sie immer wieder neue Kraft ziehen. So schreitet die Entwicklung vorwärts als Zusammenschluß und als Gliederung wechselnd nicht nur in den Weltzeitaltern, auch in den Jahrhunderten.

Man mag dabei finden, daß sich aus Bindung und Lösung, Konzentrierung und Differenzierung doch bloß formale Unterschiede ergeben für den Wandel der Zeiten. Aber können sie anders als formal sein, wenn sie allgemein sein sollen, wenn sie nicht nur für den Wechsel aller Jahrhunderte gelten, sondern auch auf allen Gebieten schwingen sollen? Formal ist ja aller Stilunterschied in den Künsten, formal und doch gewiß nicht gleichgültig, sondern gerade Grund der schwersten Menschheitskämpfe ist auch der Gegensatz zwischen Monotheismus und Polytheismus, zwischen Absolutismus und Freiheit, Zentralismus und Föderalismus, Sozialismus und Individualismus — und sind nicht alle diese eben Unterschiede der Bindung und Lösung? Formal ist zuletzt jede Bestimmung überhaupt; denn der Inhalt bleibt im tiefsten Grunde unbestimmbar, bleibt Wunder und Geheimnis des Lebens, des unergründlichen, unerschöpflichen, unerfaßbaren, in seiner unendlichen Mannigfaltigkeit, an der wir doch nur ein paar allgemeine Bestimmungen abtasten. Ja, unendlich mannigfaltig ist das Gewebe des Lebens, immer neu in seinen Gestaltungen, doch eben als Gewebe alle bildend im Wechsel von Knüpfung und Lösung, und auch wieder als lebendiges Gewebe nicht nur wechselnd, sondern sich fortbildend eben darin, daß beide Funktionen sich gegenseitig durchdringen, beerben, bereichern, variieren, so daß jede Bindung schon darum eine andere, neue ist, weil sie die eben überwundene Lösung in sich trägt, und jede Lösung wieder eine andere, neue, weil sie noch zuletzt überwundene Bindung in sich birgt. Und so bringt jedes Jahrhundert eine andere Verknotung oder Auffädelung der Lebensfäden, jedes erbt eine andere Struktur für seine neue Funktion, jedes steht in einer besonderen Situation vor einer besonderen Aufgabe.

Aber sind die Besonderheiten der Geschichte wirklich nur zeitlich gegebene, zeitlich entwickelte? Sind sie nicht auch räumlich gegeben in den Verschiedenheiten der Landesnatur, sind sie nicht auch sonst physisch gegeben vor allem in den Rassentypen, sind sie nicht tiefer seelisch gegeben in den Charakteren der Völker und Individuen? Und sind diese variierenden Grundlagen oder gar Grundkräfte der Geschichte nicht mit deren säkularer Deutung verleugnet und aufgelöst in das allgemeine Zeitgewebe? Nein, nicht aufgelöst, sondern eingewirkt sind sie in das Netz der Geschichte, gerade als die Fäden, die es bilden und die da angezogen werden, wenn ihre Zeit gekommen. Ja, die Zeit ruft; denn das bloße Dasein jener Unterschiede, die bloße Statik differentieller Typen ergibt noch nicht die Dynamik der Geschichte, die eben Entfaltung ist erst in zeitlicher Variation. Der griechische Boden und die griechische Rasse haben ja doch Jahrtausende vorher und Jahrtausende nachher keinen Perikles und keinen Platon hervorgebracht. Aber zur rechten Stunde erschienen diese, erwachsen aus jenen Bedingungen, die also hier nicht verleugnet, sondern gefordert werden. Zumal über die geographische Betrachtung stimme ich durchaus denen zu, die ihr für die Charakteristik der Sonderkulturen, der Volksgeister, der Stammestypen grundlegende Bedeutung zusprechen. Wenn sie auch hier vor der Universalperspektive geschichtlicher Wandlungen zurücktreten mußte, so darf ich auf meine „Geschichte der antiken Philosophie" hinweisen, die wie wohl kaum eine andere geistesgeschichtliche Darstellung diese Momente unterstreicht und zu zeigen versuchte, wie das griechische Land den wunderbar passenden Leib abgab für die griechische Seele und wie in ihm der Beruf des Hellenentums, die klassische Differenzierung des Lebens gar wundersam vorgezeichnet war. Doch das Land stellte nur potentiell die Aufgabe, die das Volk erst leisten, aktualisieren mußte in der Geschichte. Geschichte ist nun einmal gesteigertes Leben, und das Leben, wenn es sich steigern, wenn es in dieser oder jener Richtung zur Gestalt kommen will, holt sich schon in den dafür veranlagten Ländern die dafür veranlagten Völker und Menschen. Mit der Leuchtfackel der Erweckung durchschreitet der lebendige Geist der Geschichte die schlafende Erde und die träumende Menschenwelt und beruft Heere und Helden zum Aufschwung für geistige wie für leibliche Ziele.

Aber kann es überhaupt noch Helden geben, wenn das allgemeine Leben sie doch hineinreißt in seinen vorbestimmten Umschwung, in jenen säkularen Wechsel von Bindung und Lösung? Sterben denn nicht dann die Individualcharaktere im Bann ihrer Zeitrichtung, aufgelöst in die allgemeinen Bahnen ihrer Jahrhunderte? Wäre es so, dann möchte ich die Säkulartheorie viel lieber bekämpfen, als bekennen. Wäre es so, dann

hätte sich nicht gerade die lebendigste Individualität zu ihr bekannt, statt sie zu verabscheuen. Denn ich kann mich gegen jenes Bedenken wieder auf den Berufensten berufen, auf den größten Verklärer und Selbstdarsteller der Persönlichkeit. Goethe wars, der das Säkularprinzip am radikalsten formulierte, wenn er sagt: „Die Menschen sind als Organe ihres Jahrhunderts anzusehen, die sich meist unbewußt bewegen." Ja, als Organe — d. h. eben nicht als bloße Instrumente, nicht als tote Mechanismen und Marionetten, gezogen an den säkularen Fäden. Nein, sie selber bilden Fäden am Gewebe der Geschichte, sie selber sind freie Entfaltungen, wirkende Glieder des geschichtlichen Lebens, das nicht nur über ihnen, das in ihnen und durch sie sich auswirkt. Und immer wieder ist zu betonen, daß durch jene Theorie die Geschichte eben gerade als Leben, als gesteigertes Leben gefaßt und gesichert werden soll. Das Leben aber ist das einzige geschichtsphilosophische Prinzip, das in seiner Allgemeinheit das einzelne nicht bloß bindet, sondern gerade auch freigibt. Denn das Leben ist in aller Kontinuität zugleich unendlich variabel, ja selber der Quell aller Variation. Das Leben ist als solches ebenso individualisierend wie konzentrierend — wie sollte es den Individuen Feind sein, die es braucht und selber zeugt, und um so mehr braucht und zeugt, je mehr es sich steigert, d. h. je mehr es Geschichte wird, in der es sich eben über die Natur hinaus individualisiert. Konzentrierung und Individualisierung, Bindung und Lösung sind ja nicht dem geschichtlichen Leben fremd auferlegte Gesetze, sondern sind gerade die Formen und Funktionen des Lebens selber, in denen es sich immer bewußter steigert, also immer geschichtlicher wird, und beide müssen wechseln, je nachdem sich die eine oder die andere ausgelebt hat, und sie lebt sich aus, indem sie wachsend, blühend und welkend den tatsächlichen Bewußtseinskontakt dreier Generationen, d. h. ein Jahrhundert durchläuft. Und darum braucht die Geschichte als bewußtestes Gesamtleben den säkularen Wechsel ihrer beiden Lebensrichtungen. So gehorcht nicht das geschichtliche Leben dem rhythmischen Wandel der Jahrhunderte, sondern die Jahrhunderte dienen dem Leben und seinem geschichtlichen Aufstieg im Ausschwingen nach beiden Seiten. Denn das Leben erschöpft sich, mechanisiert sich im erstarrenden Extrem der Konzentrierung wie im zersetzenden der Individualisierung, aber es erhält und erhöht sich im ergänzenden, erholenden Wechsel und immer intensiveren Ausgleich beider Tendenzen.

Die Individuen gehören also zum geschichtlichen Leben, schon weil es selber nach der einen Seite Individualisierung ist. Doch damit würden sie sozusagen nur auf der einen Seite der Geschichte wohnen, nur in Zeiten vorwiegender Lösung entspringen und würden da auch nur hervortreten

als Kinder, als Gebilde der Geschichte, nicht auch als ihre Bildner, ihre Helden. Aber die Individuen sind mehr als letzte Ausschüttungen, Ausstreuungen der Lebensvariation. Sie sind mehr als Atome, sie sind Kräfte der Geschichte. Sie bedeuten nicht nur das Kleine, sondern auch Großes in der Geschichte als Persönlichkeiten, und die Geschichte braucht große Persönlichkeiten in beiden Richtungen, zur Bindung ebenso wie zur Lösung, sie braucht sie gerade, weil sie mehr ist als bloßes Wechselspiel dieser Tendenzen, weil sie zugleich Wille und Bewußtsein dieser Wandlung ist. Die Großen sind es, die ihr Jahrhundert erst zum Bewußtsein bringen, auch dann, wenn sie mit Schiller „es in die Schranken fordern". Die Großen sind es, die als Führer der Zeitgeister den Säkularwillen zur Konsequenz spannen, und sie sind es noch mehr, die ihn, wenn es an der Zeit ist, zur Überwindung bringen. Ja, Vollender und Überwinder sind die Heroen der Geschichte und bedeutsamerweise Vollender eher in der Mitte der Jahrhunderte wie unter den Denkern ein Aristoteles oder Spinoza, viel öfter aber und größer noch Überwinder an der Wende der Jahrhunderte, wie ein Platon oder Kant (als Kritizist). Und strahlten nicht eben nach Scherers Feststellung gerade um 600, um 1200 und um 1800 die hellsten Sterne der deutschen Literatur und um 1800 ja zugleich die hellsten der deutschen Philosophie und Musik wie um 1500 die glänzendsten Namen der bildenden Kunst in Italien und Deutschland? Und erhoben sich nicht auch sonst an Säkularwenden größte Umwender und Neuformer der Geschichte: Christus nicht nur, auch Muhammed, Augustin, Gregor der Große und Luther, Karl der Große wie Napoleon, Ludwig der XIV. und Peter der Große, Leibniz und Bach, Dante und Shakespeare, Kolumbus, Galilei und Newton und noch viele andere Hochgestalten des Geistes? Sie alle aber, in denen so an Jahrhundertwenden geistige Hochgebirge und geschichtliche Wasserscheiden aufstiegen, stehen ja damit als starke Zeugen da für die Säkulartheorie, die sich dabei durchaus nicht als leerer, vielmehr als sehr fruchtbarer Boden erweist für die Macht der geschichtlichen Helden eben als Vollzieher dieser Wenden.

Als Steuermänner durchfahren nun die Großen mit den Massen als Ruderknechten, Richtung weisend den Wellengang der Weltgeschichte. Doch immer noch droht ein Bedenken! Können sie selber, die Großen, mehr sein als Ruderknechte, können sie wirklich die Richtung weisen, wenn diese doch schon vorgeschrieben ist im säkularen Rhythmus des geschichtlichen Lebens? Vorgeschrieben — hier lauert ein Mißverständnis, das zu mechanischer Deutung verführt. Jener Rhythmus ist ja gar nicht vor dem Leben, sondern in ihm als seine eigenste innere Dynamik, und das Leben wieder schwingt ja nicht nur über den Helden als ihre Peitsche, sondern in ihnen

als ihre Kraft. Sie selber sind gerade die lebensvollsten der Menschen und eben, weil sich in ihnen das Leben verdichtet und zu solcher Intensität steigert, daß es als Flamme aufschlägt, werden sie zu Leuchten, zu Helden der Geschichte als des gesteigerten Lebens. In ihnen erst kommt das Leben zu vollem Erwachen und schlägt das Auge auf zu klarstem Bewußtsein und spannt die Muskeln zu stärkstem Willen. Und mit dem Leben tragen sie auch dessen Spannungen in ihrer Brust, seinen schwingenden Rhythmus im notwendigen Wechsel seiner Gegensätze, die ganze Tiefe seiner Widersprüche und das Bedürfnis nach Ausgleich. Da kommen sie nun als die Retter der Zeit, weil sie wissen, was not tut, und sie wissen es, weil die Not der Zeit ihre eigene Not ist. Sie kommen als Überwinder, weil sie sich selbst überwinden. Denn alle Überwindung und damit alle Erhöhung der Geschichte bleibt Selbstüberwindung und darum geistig. Und die größten der Geschichte sind eben die Geistigsten, in denen sie zum Bewußtsein und eben aus Wissen zur Wendung kommt. Weil sie der Geister bedarf, des überwindenden Bewußtseins, bedarf die Geschichte der Individuen. Und es ist ja auch umgekehrt das Wesen des Geistes, daß er geschichtlich ist, weil er der Steigerer des Lebens ist, der Überwinder der Natur.

Im geistigsten Geist, im Genie schwingt sich das Leben am höchsten aus, am hellsten und spannendsten auch in seinen Gegensätzen, und während es sich in kleineren Geistern vereinseitigt zu bloß gebundenen Massenmenschen oder zu bloßen Käuzen auf eigene Faust, lebt im Genie ein individuellster zugleich als universalster Geist, der in eigenster Weise eine Welt in sich trägt, der seinen Volksgeist und Zeitgeist, ja den Weltgeist zu persönlichstem Ausdruck formt, der zugleich in sich und in vollster, ja höchster Gemeinschaft lebend gleich Goethes Iphigenie am tiefsten gebunden sich am höchsten frei fühlt. So aber über die Lebensgegensätze von Bindung und Lösung, von Konzentrierung und Individualisierung sich erhebend kann er als der wahrhaft organische und darum harmonische Geist aus der in sich gefühlten Ganzheit des Lebens diese selbst erlebten Gegensätze immer wieder zum Ausgleich bringen und darum aus den Gefahren beider Extreme zu rechter Stunde herausführen und eine ausgelebte, mechanisch erstarrte Bindung zu neuer lebendiger Lösung wie eine ausgelebte Lösung zu neuer organischer Bindung hinführen. Weil sie im labilen Gleichgewicht ihrer Seele die Harmonie des Lebens, ja das Gewissen des Lebens in sich tragen, sind die Geisteshelden die ewigen Verlebendiger der Geschichte, die steten Lebenserneuerer, Lebenserhöher, die darum nicht etwa berechenbar in gleicher Richtung aufschießen, sondern als immer neue, immer andere kommen, gemäß dem Leben, das immer neu und anders ist. So stellen sie die Segel ein nach den Winden der Zeit und weisen die Richtung nach

dem Kompaß der Zeit, gebunden an keine Bahn und keine Art, gebunden nur an das heilige Gesetz des Lebens selber, das sie in sich tragen.

Dieses Leben aber zeigt unendliche Entfaltung und unendlichen Zusammenhang in ewigem Wechsel und ewiger Durchringung von Komplikation und Variation, von Bindung und Lösung. Findet man solches Wechselspiel doch noch mechanisch und das Leben vergewaltigend, so verkennt man, daß ja gerade in ihm sich das Leben bewährt vor dem Mechanischen, in dem immer nur eine Richtung, sei es der Sammlung oder der Zerstreuung blindlings beharrt, daß also vielmehr die Rettung und der Fortschritt des Lebens als organischer Struktur und Funktion jenen Wechsel von Zusammenschließung und Gliederung und durch ihn die immer tiefere Durchdringung dieser Gegensätze fordern. Findet man nun dieses Wechsel- und Ineinanderspiel wohl organisch, aber noch zu naturalistisch, so vergißt man, daß die Seele als solche das eigentliche und höchste Organische ist, ja das Organisierende auch für den Leib, das sich selbst Konzentrierende und sich selbst Variierende, und daß der Geist im Denken erst recht wieder und am reinsten den Wechsel von Verbinden und Scheiden als Synthese und Analyse vollzieht. Darf man sich wundern, daß nun auch das Denken der Menschheit, die Geschichte der Philosophie in diesem Wechselgang fortschreitet? Findet man endlich solche Schwingung und Durchdringung der Gegensätze zwar organisch und geistig, aber ohne inneren Sinn und Wert, ohne heiliges Ethos, so bleibt man blind gegen den durchgehenden Strebenszug zur Harmonie, der in diesem Umschwung immer wieder die Einheit zur Mannigfaltigkeit und diese wieder zur Einheit hintreibt und beide immer reicher verschlingt, immer inniger versöhnt — blind auch gegen das Aufringen des Geistes, der in jeder Richtungswendung sich selbst überwindet und nur durch innere Überwindung höher steigt — blind geradezu gegen die höchste, schwerste Aufgabe aller Moral, ja aller Kultur, die eben zwischen Lösung und Bindung, zwischen Individualisierung und Sozialisierung, zwischen Selbständigkeit und Hingabe, Ausbildung der Persönlichkeit und der Gemeinschaft immer tieferen, immer gerechteren Ausgleich fordert — blind endlich gegen all' die unparteiische, hohe, eines Gottes würdige Gerechtigkeit, die in der Entwicklung der Menschheit jede Richtung ihr Lebensrecht auswirken, jede aber auch ihre Ausschreitung büßen läßt in der Weltgeschichte als wahrem Weltgericht.

Jede Richtung kann positiv und jede negativ wirken. Bindung kann aufbauen, aber auch unterdrücken, Lösung kann auflösen, aber auch erlösen, entbinden. Jede Richtung darf und soll sich auswirken, jede aber kann es geschichtlich, d. h. im Durchgang einer Gesamtentwicklung nur, wenn sie sich einlebt, durchlebt und auslebt in der Bewußtseinskontinuität dreier

Zeitgeister, im inneren Lebenszusammenhang dreier ineinandergreifender Generationen d. h. in der vollen Kurve eines Jahrhunderts. Im säkularen Wechsel entfalten sich so des Lebens Grundrichtungen, aber nicht so, daß darum nun jedes Jahrhundert monoton und monoman all' sein Wirken in einer Richtung entladet. Solche bureaukratische Festlegung der Zeitrichtungen würde ja die Geschichte entleeren und den Epochen ihre Lebensbuntheit und damit ihr Leben selber rauben. Nein, in jedes Jahrhundert sprechen auch andersgerichtete Geschichtskräfte hinein; denn jedes lebt ja nicht nur aus sich selbst, sondern lebt einerseits als Erbe des vorangehenden Jahrhunderts, das in ihm fortwirkt, und lebt andererseits als Glied eines höheren Ganzen, der Weltära, der es zugehört, und schließlich des Gesamtlebens, das in seinen Tiefen mitschwingt. Aus diesem doppelten Lebenszusammenhang, dem genetischen und dem konzentrischen, trägt jedes Jahrhundert unter seiner hellen, bewußten Hauptrichtung noch Gegenzüge genug in sich, nur in unterirdischen Wurzeln gebunden, gedämpft, gleichsam unter der Decke noch nachträumend oder auch schon aufwühlend. Denn jeder Formwille züchtet zugleich seinen Gegenwillen. Jede Bindung ist ja nach ihrer Kehrseite zugleich eine Lösung und umgekehrt. Keine Kraft kann aus dem Leben ganz verschwinden, und so muß die unterdrückte Gegenkraft, da sie im Großen, in der Führung schweigen muß, irgendwo, irgendwie in der Begleitung und Dienstbarkeit, und sei es im Dekorativen und Ornamentalen, am ehesten im Kleinen und Engen sich auslösen, wenn nicht gar sich im tragischen Widerstand ausgeben, bis sie in der Kammer durch Leiden gereift, im stilleren Spiel gestählt, wieder aus dem Schatten zum Licht hervorbricht und zur Herrschaft berufen wird in einem neuen Jahrhundert. So schlagen in jedem Zeitalter Kräfte und Gegenkräfte zusammen, vorklingende, mitklingende, nachklingende Stimmen weben es zu einer Symphonie, in der sich doch stets ein Hauptthema, eine Melodie, mehr oder minder laut und klar herausarbeitet. Die Themen aber müssen wechseln; denn schließlich sind alle Zeitsymphonien doch nur Einzelsätze der großen Weltsymphonie und alle Stimmen nur Stimmungen des Gesamtlebens, die einander ablösend sich entsprechen. Jede Zeit ist ein Zusammenklang, aber jede hat ihre Dominante, die ergänzend einklingt in das Wechselspiel der Zeiten. So schlagen nun die Dominanten der Jahrhunderte pendelnd ein in das tönende Glockenspiel der Geschichte. Abwechselnd bindend und lösend, ja bisweilen auch auflösend arbeiten sie am breiten, leuchtenden Gewebe der Kultur[1].

---

[1] Für die Charakteristik der einzelnen Jahrhunderte, die für die oben entwickelte Theorie erst die näheren Belege bieten soll, muß nochmals auf die demnächst erscheinenden „Wandlungen der Weltanschauung" verwiesen werden.

Schriftenverzeichnis von Prof. Karl Joël (Basel)

1. Der echte und der xenophontische Sokrates I. Band 1892, II. (Doppelband) 1901.
2. Philosophenwege. Rückblicke und Ausblicke 1901.
3. Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik, erst als Basler Programm, 1903, dann 1906, bei Diederichs, jetzt im Neudruck.
4. Nietzsche und die Romantik 1905, 2. Aufl. 1923.
5. Der freie Wille. Eine Entwicklung in Gesprächen, 1908.
6. Seele und Welt. Versuch einer organischen Auffassung 1912, 2. Aufl. 1923.
7. Antibarbarus 1914.
8. Geschichte der antiken Philosophie I. 1921.
9. Wandlungen der Weltanschauung (kommt im Sommer 1925 in Druck).

Richtlinien für das Studium des Fortschritts und der sozialen Entwicklung

von Ferdinand Tönnies (Kiel)

I.

§ 1. Ein wichtiges Moment, das aller Geschichte als notwendiges innewohnt, ist die Folge der Generationen und die Abhängigkeit jeder Generation von allen früheren, am unmittelbarsten von der ihr vorausgehenden. Man kann aber eine Generation auf verschiedene Art begreifen. In der Regel versteht man sie als die normale Zeit, die von der Geburt eines Menschen bis zu seiner Reproduktion abläuft, ein „Menschenalter", so daß dann auf einhundert Jahre drei angenommen werden. Ja, es ist versucht worden — und der Versuch war bedeutend —, eine „Generationenlehre" derart aus diesem Gedanken zu entwickeln, daß man das „Jahrhundert" besser zu erkennen meint, wenn man es als die Folge von 3 Generationen auffaßt, obgleich doch in jedem anderen Jahre so gut wie im ersten, im 34. und im 67. Jahre eines Jahrunderts eine Generation ihren Anfang nimmt, also tatsächlich viele Generationen zu gleicher Zeit miteinander leben. Daher ist es geboten, eine Samtgeneration zu unterscheiden und als die Gesamtheit der gleichzeitig lebenden Individuen zu verstehen, innerhalb ihrer aber die mittleren, auf der „Höhe des Lebens" stehenden Jahrgänge, etwa die 30- bis 50jährigen Männer und Frauen, als die Träger und Hauptrepräsentanten einer gegenwärtigen Samtgeneration auszuzeichnen. Es werden dann die älteren Jahrgänge ebenso als Vertreter einer gewesenen und nicht mehr vollzähligen, die jüngeren als die einer werdenden Samtgeneration gelten, die, bis sie vollständig und gegenwärtig sind, nach der Absterbeordnung, und vielleicht auch durch außerordentliche Ursachen, als Kriege und Epidemien, sich vermindert haben wird. Jene älteren Jahrgänge stehen also der früheren Samtgeneration innerlich wie äußerlich näher, die jüngsten sind ihr am fernsten und neigen in die zukünftige, während die mittleren am vollkommensten die gegenwärtige in sich darstellen. —

Kinder empfangen von ihren Eltern, Söhne zumal von den Vätern, Töchter von den Müttern, Wesen, Güter, Ideen; und in Erhaltung dieser Erbschaften drückt die Kontinuität der Gesittung sich aus, die sie als ein

zusammenhängendes Ganzes und Lebendig-Dauerndes im Wechsel der Generationen erscheinen läßt.

1. Wesen. Die Menschen jeder Generation sind denen der vorhergehenden mannigfach ähnlich: äußerlich und innerlich, physisch und psychisch, Neigungen und Fähigkeiten, Stärken und Schwächen, des Temperaments des Charakters, der Denkungsart, erhalten sich im großen und ganzen in der Fortpflanzung, bei dem Menschen wie bei den Arten, Rassen und Varietäten anderer lebender Wesen. Beim Menschen vor allem die Fähigkeit einer bestimmten Sprache und sogen. Mundart, mithin das Vermögen, in einer solchen Sprache und Mundart zu denken, wenngleich dazu Nachahmung und Lernen mitwirken muß.

Übrigens dürfen die Regeln der Vererbung von Eigenschaften organischer Wesen, deren Erkenntnis heute in lebendigem Flusse ist, auch auf den Menschen angewandt werden (was freilich schwer ist) und danach lassen vielleicht Wahrscheinlichkeiten der Erhaltung und Veränderung von Merkmalen bei Kreuzung von Rassen oder (der viel öfter vorkommenden) von Stämmen sich feststellen. Die Ansicht aber, die Darwin (und in seinen Spuren gingen viele andere) über die „ungünstigen" Bedingungen der natürlichen Auslese in den gegenwärtigen Zuständen der Kultur (deren „kontraselektorische Wirkungen") kundgegeben hat, gilt für Kulturzustände überhaupt, also wenigstens seit den Anfängen der Seßhaftigkeit, insofern, als die Erleichterungen des Überlebens und der Fortpflanzung die Erhaltung körperlich schwächerer Varianten begünstigen und dem harten Ausjätungsprozeß, den die „Natur", d. h. den die animalischen Lebensbedingungen vollziehen, in zunehmender Weise entgegenwirken. Wenn gesetzt werden dürfte, daß diese Erleichterungen stetig sich geltend machen, so würde daraus folgen, daß jede Samtgeneration körperlich schwächer würde als die vorhergehende, und daß allmählich so die Wahrscheinlichkeit dauernder Erhaltung des Kulturmenschen ab-, die seines Aussterbens zunehme. Aber andere Faktoren wirken wiederum in entgegengesetzter Richtung, vor allem die sich steigernde Klugheit und die dadurch hervorgebrachten, allmählich angehäuften Mittel der Kultur selber, von denen gleichfalls angenommen werden darf, daß sie von Samtgeneration zu Samtgeneration für Stärkere und Schwächere die Chancen des Überlebens in steigender Weise verbessern; und sofern es „Vererbung erworbener Eigenschaften" gibt, d. h. wenn die Anlage zu gewissen Leistungen ihrer Qualität nach dadurch verbessert wird, daß die Erzeuger sie ausgebildet und geübt haben, so werden für stärkere wie für schwächere Varianten, innerhalb gewisser Grenzen, die Ertüchtigungen durch Gymnastik und Sport, durch Krieg und Strapazen in einigem Maße auch

den physischen Wert der Nachkommenschaft erhöhen; dieselbe Vererbung freilich wird auch die gesundheitschädlichen Wirkungen, die durch Umstände der Kultur, von Speise und Trank, von Wohnungen, von Arbeit und von Krankheiten des Leibes und der Seele, die daraus entstehen, wenigstens in Keimvergiftungen und Keimschwächungen übertragen, und allmählich um so mehr die „Rasse" dysgenisch beeinflussen. Dadurch würden also die Schäden der geschwächten Auslese vermehrt, und so wird auf die Dauer allerdings von einer Samtgeneration zur anderen ein Übergewicht der physisch deteriorierenden Wirkungen sich herausstellen.

2. Güter. Diese sind teils (A) solche der Natur: des Bodens, des Klimas, der Umgebung — wie auch die Tiere, wenigstens die edleren, durch solche Elemente und ihre Lebensweise bedingt sind und jeweilig von denen, die sie erzeugt haben, überkommen. So sind unter den Menschen die Söhne von Jägern wieder Jäger, die von Fischern Fischer, die von Ackerbauern Ackerbauer. Die Güter sind aber (B) solche der Kultur, d. h. von Menschen geschaffene. Dazu gehören schon die domestizierten Tiere, der gebrochene und besäte Boden, die gebahnten Wege, alle Zelte und Gebäude, Geräte, Instrumente, Werkzeuge, Kunstwerke und Bücher — der ganze ungeheure Apparat, von dem nur ein kleiner Teil durch eine Generation hervorgebracht worden ist; den jede von neuem handhaben muß, oft vermehrt, zuweilen mißhandelt und in Verfall geraten läßt. Oft hängen die B-Güter mit den A-Gütern physisch oder moralisch, mehr oder minder wesentlich und notwendig, zusammen. Immer wirken sie wechselseitig auf einander.

3. Ideen. Darunter soll alles begriffen werden, was die Menschen können, kennen und wissen: alle drei Ausdrücke bedeuten einen geistigen Besitz, d. i. ein Erworben-haben, sei es als Erbe erworben oder durch eigene Tätigkeit; und alle drei Arten sind mit einander verwandt und zusammenhängend. Zum Teil können, kennen und wissen die Menschen jeder Generation das gleiche wie die der vorhergehenden von Natur, d. h. weil sie die gleichen Organe besitzen und sie in gleicher Weise unter ähnlichen Bedingungen ausbilden. Zum Teil aber empfangen die Menschen jeder Generation ihr Können, Kennen und Wissen von der vorhergehenden: diese lehrt, jene lernt. Überliefert wird mit den (realen) Gütern eine Welt von Ideen, so daß man sagen kann: die Menschen jeder blühenden Generation schlüpfen in die zurückgelassenen Kleider der Toten, wenn sie nicht schon von den Lebenden sie übernehmen, sie spielen deren Rollen, wie man sie lehrte, ihre Reden und Gebärden ahmen die Reden und Gebärden ihrer Väter, mittelbar, also wenigstens zum Teil, die der Vorfahren, nach, sie setzen deren Werk fort oder wiederholen es.

Was hier Können, Kennen und Wissen genannt wird, muß subjektiv verstanden werden; es ist unabhängig von aller Wertschätzung, es mag ein unrichtiges Können, ein irrendes Kennen, ein vermeintliches Wissen sein, und ist alles zugleich in der Schätzung anderer Generationen, auch sonst andersbedingter Menschen, also etwa unserer eigenen.

Das hier ganz allgemein Ausgesprochene gilt eben so in allem Einzelnen. In jeder Art der Tätigkeit wirkt Überlieferung auf eigene Weise: der Bauer lernt vom Bauer, der Handwerker vom Handwerker, der Händler vom Händler. Und in weitem Maße fällt das Lernen des Lehrlings vom Meister mit dem Lernen des Sohnes vom Vater zusammen: auch in die Berufe der vorigen wächst die gegenwärtige zum guten Teil hinein, und wenn nicht in die gleiche Art, so doch in weitem Umfange in eine ähnliche: der Sohn des Schuhmachers wird Schneider und umgekehrt, der des Landwirts Baumeister, der des Geistlichen Arzt usw. Und im großen und ganzen wiederholt jede Generation, sei es, daß der einzelne von seinem Vater oder einem anderen Meister gelernt hat, die Weise der vorigen: besonders sind die Bauern, die in allen Weltteilen die überwiegende Menge der gesitteten Menschheit darstellen, dafür bekannt, daß sie zumeist ihre Wirtschaft so führen, wie ihre Väter sie geführt haben, treu am Überlieferten und Herkömmlichen hängend, glaubend, daß es das Bewährte, darum das Notwendige und das Beste sei; oft verspottet wegen dieser Beschränktheit und Beständigkeit. Vielfach sind es auch andere und qualifizierte Berufstätigkeiten, die in erblichen „Kasten" sich erhalten; und auch wenn dies nicht der Fall, pflanzt doch tatsächlich in sehr vielen Fällen der gleiche Beruf und das Geschäft vom Vater auf den Sohn oder die Söhne, von diesen auf die Enkel sich fort. Vor allem wirkt der Wunsch und das Streben der Eltern, ihre Kinder nicht auf eine tiefere Stufe in der öffentlichen Wertschätzung sinken, sie nicht, wie es unter den Indern ausgedrückt wird, Kaste verlieren zu lassen, fortwährend stark in dem bezeichneten Sinne. Viel weniger allgemein, aber immerhin noch bedeutend, ist das Bestreben, empor zu steigen auf der sozialen Leiter, wenn nicht selbst, so doch in Söhnen und Töchtern. Allgemein aber ist die Bewunderung der höheren Schicht, die Neigung, sie zu erreichen, daher auch sie nachzuahmen. Wie in der Regel jeder alt zu werden wünscht, so sind auch in gewissem Sinne immer die höheren Stände Ideal für die minder hohen, und der Altwerdende gewinnt immer einen gewissen Anteil an der Würde und Ehre, die jenen zu gebühren scheint, wenn auch endlich nur als Greis in bezug auf seine Jünger, seine Kinder und Enkel, denen er durch Erfahrung und Weisheit überlegen ist.

§ 2. Aber die Gleichheit einer Generation mit der vorhergehenden in Wesen, Gütern und Ideen kann niemals vollkommen sein, keine ist identisch mit der vorhergehenden. Es finden Veränderungen statt: 1. im Wesen. Nicht alle Faktoren, die es bestimmen, bleiben die gleichen. Neue Verbindungen der Männer mit andersgearteten Weibern, oder der einheimischen Weiber mit fremden Männern finden statt; auch anders bedingte Variationen kommen vor, 2. im Besitze der Güter, und zwar A der natürlichen, Boden, Klima, Umgebung unterliegen den Veränderungen, zum Teil durch natürliche Ereignisse, zum Teil durch die Tätigkeiten der Menschen. Dazu nötigt vor allem die Vermehrung der Menschenmenge und das Streben auch der neuen, „Überzähligen", sich und ihre Nachkommen zu erhalten; B der Kulturgüter. Sie zu vermehren und zu vermindern nötigen und veranlassen dieselben Ursachen. Auch ohnehin müssen Sachen repariert und erneuert werden, für vermehrte Menschen vermehrt werden. Und es regt sich, wenn auch oft nur schwach, die Neigung, Geräte, Instrumente und Werkzeuge zu verschönern und zu verbessern, sie gefälliger oder ihrem Zweck angemessener zu gestalten. 3. So findet auch immer eine — wenn auch oft noch so geringe — Abwandlung der Ideen statt. Besonders wirken dahin Berührungen mit näheren oder ferneren Nachbarn, also Wanderungen und Reisen, Kriegszüge: das Kennenlernen genügt oft, um fremdes Können, Kennen und Wissen merkwürdig, anziehend, beneidenswert, nachahmungswürdig erscheinen zu lassen. Neben die Übernahme der Ideen, die von der vorhergehenden Generation überliefert wurden, tritt die Einführung derer, die von den gleichzeitigen, aber fremden entlehnt und angenommen werden; neben das Nachmachen in der vertikalen Linie das Nachahmen in der horizontalen. Neue Bräuche und Sitten kommen auf, verändern oder verdrängen sogar die alten; unter gewissen Umständen, in gewissen Beziehungen wechselt rasch die „Mode", mit ihr der Geschmack, die Denkungsart, das Streben.

§ 3. Oft und lange vertragen sich die erhaltende (konservative) und die verändernde (mutative) Tendenz wohl mit einander: die erhaltende überwiegt naturgemäß als die des geringeren Kraftmaßes oder des kleinsten Zwanges. Die ältere Generation beherrscht die jüngere. Nach dem Bilde der väterlichen Autorität entwickelt sich die des Heerführers, des Ritters, des Fürsten. Aber schon im engen Kreise einer Familie kommt Auflehnung des Sohnes, zuweilen auch der Tochter, gegen die Eltern, insbesondere gegen die väterliche Autorität vor. Der jüngere Mensch will etwas Anderes, etwas Neues, was dem älteren mißfällt, teils schon weil es neu und fremd ist, teils weil er es für die jüngeren selbst und etwa für die Familie schädlich oder doch gefährlich, für übel oder doch ungehörig erachtet. So kommt

es zum Bruche: der Jüngling geht „seinen eigenen Weg", zuweilen auch die Jungfrau, diese in der Regel, um „dem Manne anzuhangen", zuweilen auch aus anderen Gründen individueller Selbstbestimmung. Von ähnlicher Art ist es, wenn eine ganze Generation sich gegen die vorausgehende empört: indem sie in ihrem Wesen auch absichtlich sich verändert durch gesteigerten Austausch und Verkehr mit den Nachbarn, ja mit der „Welt"; indem sie, unzufrieden mit dem alten Besitz, nach neuen, vermehrten, schöneren, besser scheinenden Gütern strebt, die alten verfallen läßt oder in die Rumpelkammer wirft, indem sie ebenso das alte Können, Kennen und Wissen vernachlässigt, gering schätzt, ja verschmäht und verachtet, neues sich anzueignen und aus der Fremde zu gewinnen sucht; indem sie den „Fortschritt" auf ihre Fahne schreibt.

§ 4. Wie die Generationen, so verhalten sich zu einander Land und Stadt. Die Stadt ist zunächst und ihrem allgemeinsten Sinne nach nur eine andere Art des Wohnens als das Dorf, die Hofstätte, die Burg (eine Zusammensiedelung von Dörfern oder ein größeres ummauertes Dorf); aber bald unterscheidet sie sich auch durch die Tätigkeiten, die Berufe oder Gewerbe, die sich in ihr sammeln. Sie ist vom Lande abhängig wie die Tochter von der Mutter: was den Dorfbewohnern einer Generation von der vorhergehenden überliefert wird, wird auch den Stadtbewohnern der gleichen Generation ebenso überliefert; überdies aber ernährt das Land (zum guten Teil oder gänzlich) die Stadt, und gibt ihm wie die ersten, so oft auch neue Bewohner, sei es zeitweilig oder dauernd, sei es zum Ersatz oder zur Vermehrung. So sind in der Regel und zunächst die Städter gleichen Stammes, gleichen Wesens, gleicher Sprache mit den umgebenden Landbewohnern. Auch manche Beschäftigungen und Nahrungszweige, die durch Naturbedingungen geboten oder bewirkt sind, gehen vom Lande auf die Stadt über; vollends empfängt sie ihre Kulturgüter vom mütterlichen Lande oder aus den gleichen Quellen wie dieses. Und mit dieser auch die Ideen, mit den Bedürfnissen die Gedanken und Bestrebungen, sie auf eine gewisse Art zu befriedigen. Bald aber entwickelt die Stadt ihre eigene Art, ihr eigenes Können, Kennen und Wissen; und zugleich, zum Teil dadurch, schafft und vermehrt sie ihre eigenen und neue Kulturgüter, wirkt dadurch auf die natürlichen Güter und auf das gesamte Wesen ihrer Einwohner zurück. Die Entwicklung der Stadt ist eine zunehmende Ablösung und Befreiung vom Lande: sie geht ihre eigenen Wege, bildet ihre eigenen Künste aus, erhebt ihre Ideenwelt wie ihren materiellen Besitz über die der Dörfer: dies gibt sich in Gebäuden und anderen Werken der Kunst zu erkennen, in reicheren und verfeinerten Lebensformen, in veredelter Sprache, in ausgestalteter Verfassung und Regierung,

in gesteigertem Verkehr, durch Austausch von Menschen und Gütern nach außen hin. Ursprünglich ein Kind des Landes wird die Stadt zu einem erwachsenen Menschen. Sie wächst an Umfang ihres Gebietes, an Zahl ihrer Bewohner; sie zieht auch aus ferneren Gegenden Ansiedler an. Blutvermischungen bringen mehr und mehr ein neues Wesen hervor, zusammen mit den veränderten Lebensweisen und Lebensformen; die größere Stadt bedeutet sogar neue Naturgüter, weil sie an die Stelle des Bodens das Straßenpflaster, die Mauern der Häuser wie der Stadt selber und Tore, an Stelle der frischen Luft des Himmels die dichtere, dunstige, oft verbrauchte Stadtluft dem Atem darbietet. Bedeutsamer sind die neuen Kulturgüter und die neuen Ideen, die sie ausbildet und überliefert. Mit deren Hilfe und Kraft macht sie nicht nur sich los vom Lande, sondern empört sich gegen ihren Ursprung und gelangt zur Herrschaft über ein umgebendes Land, ferner sogar über andere Städte, über nahe und ferne Länder. Sie wird zum Zentrum eines Gebietes, eines Reiches, der „Welt", d. i. eines Erdteils oder eines Ausschnittes aus mehreren. Zu solchen großen Erfolgen wirken zusammen:

1. die Lage der Stadt: am günstigsten an einem Strome, zumal unweit der Mündung oder am Zusammenfluß mehrerer Ströme, immer mit der Richtung auf das Meer; weil die Wasserstraßen den Austausch der Güter in die Ferne begünstigen, also den Handel erleichtern und weil der Handel Reichtum fördert. Beide zusammen — Handel und Reichtum — bevölkern die Städte: der Handel baut Schiffe, er regt die Hervorbringung von Gütern an, um sie als Waren zu befördern; er schafft die Naturgüter und Bodenschätze herbei, um sie nach anderen Städten, anderen Ländern zu senden. Die Handelsstadt wird der Landumgebung gegenüber die freie Stadt, und ihre Freiheit befähigt sie zur Herrschaft. Der Reichtum, den sie anhäuft, befördert fernere Ansammlung von Menschen in ihren Mauern, die sie durch ihren Reichtum zu ernähren und sich nutzbar zu machen weiß. Üppigkeit braucht Dienerschaft: im Hause und außer ihm. Ein neues Herrentum setzt sich neben das alte kriegerisch-ländliche Herrentum, wird ihm teils ähnlich und paßt sich ihm an, teils wetteifert es mit ihm und strebt, es von sich abhängig zu machen.

2. Die Waffengewalt: Landmacht und Seemacht. Beide sind wesentlich bedingt durch Reichtum, aber auch durch persönliche Kraft und Tüchtigkeit, leibliche und geistige. In leiblicher kommen die Städter infolge minder gesunder Lebensweise, vermehrter Verweichlichungen und Laster leicht ins Hintertreffen gegen die rüstigeren, minder verdorbenen Landbewohner. Aber schon der Volksreichtum ist Voraussetzung der Macht; und auch bei geringerer durchschnittlicher Leibestüchtigkeit bedeutet die größere Zahl

um so mehr ein stärkeres Heer, als die Differenz dieses Durchschnittes geringer ist; dazu kommt, daß die mächtige Stadt regelmäßig ein Landgebiet beherrscht, dessen Mannschaft sie dann für ihre Zwecke verwertet. Ferner aber ist sie durch Geldreichtum in der Lage, Soldaten zu mieten oder Wehrkraft zu kaufen; und dies ist der regelmäßige Fortgang in der Machtentwicklung der Städte und der auf städtischen Reichtum begründeten Staaten gewesen. Ein fernerer Schritt ist dann die Rückkehr zur „allgemeinen Wehrpflicht"; eine Maßnahme, die als Landwehr streng defensiv gemeint, durch strategische Gesichtspunkte leicht auch in die Richtung der offensiven Tätigkeit angewendet wird und die Millionenheere ins Leben ruft, die den Krieg des 20. Jahrhunderts bezeichnen. Die Ausrüstung und Verpflegung solcher Heere setzt wieder den National- und Staatsreichtum voraus, den die Zivilisation der großen Städte hervorbringt oder doch trägt.

3. Das Ansehen, der Ruhm, der Machtzauber (das „Prestige") — was eine Stadt glänzen und scheinen macht und ihr Herrlichkeit verleiht. Es ist zunächst, und hauptsächlich, durch den Reichtum bedingt, dann aber auch besonders durch die tatsächliche Macht, die sie etwa, so lange als ein selbständiges Gemeinwesen darstellend, durch ihre Waffengewalt besitzt und ausübt. Es kann aber auch relativ unabhängig von beiden Momenten entstehen, durch eine geistige Bedeutung, die ihr kraft vergangener oder gegenwärtiger Eigenschaften innewohnt. In erster Linie ist es historisch die Religion, insbesondere ihre Kultusstätten, die einen Ort berühmt und zum Ziele vieler Pilger machen; aber so kann er noch ländlich bleiben und ist nur Blüte der ländlichen Gesittung. Dieser Charakter kann aber mit anderen zusammenwirken, ihn zu vergrößern und zu bevölkern. Durch die Verbindung mit den Göttern gewinnt er selber einen heiligen Schimmer, und dieser Nimbus wird leicht ein Element der Herrschaft. Um so eher, wenn im Gefolge der Heiligkeit für heilig gehaltene Personen, also Priester und mit ähnlicher Würde angetane Fürsten ihren Wohnsitz in einer solchen Stadt haben oder nehmen. Die Residenz erhöht den Glanz, und die Würdenträger sind beflissen, den Glanz ihrer Residenz durch Pflege der schönen Künste zu erhöhen. Denn die Kunst ist gleich allem Schmuck und Prunk dazu angetan, das Göttliche den Seelen der Schauenden und Hörenden tiefer einzuprägen, ja es duftend und schmackhaft zu machen, also den Splendor einer heiligen Stätte zu heben und zu verbreiten. Zu den Künsten gehört auch die Rede und also die Lehre, die das Göttliche und die geheiligten Satzungen laut und deutend verkündet und daran zu glauben als Pflicht verbindlich macht; folglich auch Wissenschaft, die zuerst daraus, oft aber und bald dagegen sich entwickelt; denn sie unter-

scheidet und richtet, löst also den Nebel des Glaubens auf und vernichtet ihn. Aber Kunst und Wissenschaft gehören zusammen insofern, als beide durch Reichtum und Macht getragen und gefördert werden, also das Ansehen der Reichen und Mächtigen, vor allem der geistlichen und weltlichen Großen verstärken, mithin auch deren Städte verherrlichen. Sie fügen der realen Macht durch Waffengewalt die ideelle Macht durch Geistesgewalt hinzu. In ihnen prägt sich der Fortschritt aus.

§ 5. So verhält sich die Stadt zum umgebenden Lande wie eine jüngere zur älteren Generation. Die jüngere verdankt der älteren Dasein und Wesen, sie ist von ihr erzeugt, ernährt, erzogen und wird fortwährend von ihr getragen; aber, keck und selbstbewußt geworden, fühlt sie sich erhaben über „die Alten", kommt sich nicht nur mächtiger und reicher, sondern auch reifer und klüger vor als diese, und hält sich anstatt ihrer zur Führung berufen; sie ergreift die Zügel, die den Alten zu entgleiten scheinen, sie will nicht beharren, sondern will fortschreiten. Sie macht sich frei und stellt sich an die Spitze. Desgleichen tut die Stadt oder tun die Städter. Die Stadt verdankt dem Lande ihr Sein und Wesen, sie ist von ihm erzeugt, ernährt, erzogen und wird fortwährend von ihm getragen; aber stark und selbstbewußt geworden, fühlt sie sich erhaben über die ländliche Einfalt, kommt sich nicht nur reicher und mächtiger, sondern auch weiser und klüger vor als die „dummen Bauern", macht daher ihren Anspruch geltend, führend und maßgebend zu sein, ihre Lebensinteressen als die allgemeinen Lebensinteressen zu behaupten. Die großen sozialen Wirkungen und Neuerungen gehen von Städten aus. Die jüngeren Städte erheben sich über die älteren, die größeren über die kleineren. Hauptstädte werden beherrschende Zentren des historischen Lebens in Wirtschaft und in Politik. Mit ihnen konkurrieren Residenzstädte der Fürsten und ihrer Höfe, münden aber auch leicht in sie ein und erhöhen dann ihre Geltung; auch wenn die Monarchien nicht mehr bestehen oder schwach geworden sind, bleiben sie dann politische Mittelpunkte als Sitze der gesetzgebenden Körperschaften und der zentralen Behörden. Von ihnen aus wird „das Land" regiert, das dann in seiner Gesamtheit, mit Einschluß aller anderen Städte, „Provinz" heißt. Im ökonomischen und allgemeinen sozialen Leben wird aber die Großstadt als solche der beherrschende Faktor, und es verhält sich dann ihre Gesamtheit oder gar die „Weltstadt" für sich allein zum ganzen übrigen Gebiet, wie im allgemeinen die Stadt zum Lande. —

Was aber von den deteriorierenden Wirkungen der Kultur und ihrer Mittel, die an sich mindertauglichen Elemente zu erhalten und sich fortpflanzen zu lassen, ausgesagt wurde, das gilt wie von Samtgeneration zu Samtgeneration, so vom Lande zur Stadt, von Land und Stadt zur Groß-

stadt, und vollends innerhalb der städtischen, zumal der großstädtischen Samtgenerationen in erhöhtem Maße. Hier machen aber auch schon die negativen Erfolge für die Fortpflanzung sich bemerkbar. Geringerer durchschnittlicher Kinderreichtum auch der fruchtbaren, Vermehrung der unfruchtbaren Ehen, diese Erscheinungen bezeichnen von je die Städte im Verhältnis zum Lande, die Großstädte im Verhältnis zu Kleinstädten. Die Weltstadt erhält sich nicht aus sich selber, sie wird ein „Grab der Menschheit", ihre Erhaltung macht um so mehr die Zuwanderung aus der Ferne, auch aus fremden Ländern notwendig, aber diese Zuwanderung stört den Zusammenhang der Generationen, also die Kontinuität der Gesittung.

§ 6. Auf ähnliche Art verhalten sich ganze Zeitalter zu einander: ein überwiegend städtisches zu einem überwiegend ländlichen Zeitalter. So verhielt sich in jener Periode, die wir das klassische Altertum nennen, dessen zweite Hälfte, die römische — etwa 300 vor bis etwa 600 nach unserer Zeitrechnung — zur ersten, der hellenischen, deren volles Leben etwa 900 bis 300 v. Chr. zu setzen ist. Diese ist durch die Blütezeit der Polis ausgezeichnet, aber sie erfüllt nur das letzte Viertel der Epoche, und hebt sich von einem tiefen Untergrunde des ländlichen Lebens ab, wie es noch in den Gedichten Homers und Hesiods uns entgegentritt. Die hellenische Periode kennt keine dauernd zentrale und beherrschende Stadt; die römische wird durch die wachsende Macht der „ewigen" Stadt, zuerst über Italien, dann über den Orbis Terrarum bezeichnet, eine Entwicklung, die über 2 Jahrtausende hin bis in unsere Tage nachgewirkt hat und nicht beendet ist. Innerhalb ihrer und unter ihrem beständigen Einflusse ist aber eine neue Kultur entstanden, deren Ablauf von dem der antiken Kultur auch dadurch sich unterscheidet, daß er noch von seiner Vollendung fern ist, so daß die Vergleichung unzulänglich bleibt. Nur mit Vorbehalt können wir daher von der „Neuzeit" als einer Periode sprechen, die in einem analogen Verhältnis zur Periode des „Mittelalters" stehe wie die römische zur hellenischen Periode; aber wir erfreuen uns allerdings des Vorzuges eines unmittelbaren Bewußtseins, mit dem wir die Neuzeit kennen, weil wir mitten in ihr stehen und sie für die kurze Frist unseres bewußten Daseins „erleben": für die Soziologie ein ähnlicher Vorzug, wie der Vorzug der Selbstbeobachtung und Selbsterkenntnis des denkenden Menschen für die Psychologie ist, im Vergleiche zur Tier- oder gar zur Pflanzen-Psychologie, deren Deutung ohne jene Selbsterkenntnis überall nicht möglich wäre. — Wenn wir nun das Verhältnis der Neuzeit zum Mittelalter betrachten, so wissen wir zunächst:

1. daß die Neuzeit aus den Grundlagen weitergebaut hat, die das Mittelalter gelegt hatte. Wälder waren gerodet, Kulturpflanzen und Haustiere waren von den Römern übernommen worden, ebenso Geräte und Werkzeuge; ihren Gebrauch hatten die rauhen Krieger und ihre Frauen erlernt; Dörfer waren angelegt, mit dem Schwert in der einen, dem Pfluge in der anderen Hand waren Siedler fortgeschritten; Städte waren erbaut worden mit Wohnhäusern, Gewandhäusern, Rathäusern, Domen und Kirchen, Mauern und Türmen, Burgen und Klöstern, Brunnen und Toren; Schiffe, Kähne, Nachen dienten dem Verkehr, wie Wagen und Wege; mannigfache Handwerke und Künste hatten sich entwickelt und dienten Herren und Priestern, Bürgern und Bauern, das Leben und die Häuser zu schmücken, Geräte zu verzieren, wie Instrumente, Waffen und Werkzeuge. Eine feste und reiche, überwiegend in bedeutenden Städten beheimatete Gesittung hatte in Verbindung mit dem christlichen Glauben und dem kirchlichen Kultus — vorzugsweise im nördlichen Italien und im südlichen Deutschland, demnächst im nördlichen Frankreich und im südlichen England — während der letzten 3 Jahrhunderte, die wir dem Mittelalter zurechnen, sich entwickelt, mehr und mehr auf alle Länder sich ausgebreitet, die unter dem Einfluß der ewigen Stadt und des Heiligen Stuhles standen. Diese Kultur und Kunst hat als städtische mit der Stadtwirtschaft, die sie trug, aufgehört zu blühen; aber sie hat üppige Früchte getragen. Die Neuzeit ist in zunehmendem Umfange ganz und gar ein städtisches Zeitalter geworden: und wie sie im ganzen vom Mittelalter, wie mit dem Mittelalter zusammen von Rom, durch Rom von Hellas und dem Orient, so in ihren besonderen Leistungen von jenen letzten Zeiten des Mittelalters, die in Italien das quattrocento und das cinquecento heißen, abhängig und getragen — das städtische Zeitalter von der „Renaissance" des städtischen Zeitalters der Antike. Freilich hat die Zahl der Städte sich nur wenig vermehrt; wenigstens für die alten Gebiete gilt das; und neue, sogar sehr volkreiche Städte sind auch in diesen entstanden, die für Kultur und Kunst geringe oder keine Bedeutung kaben. Aber der städtische Teil der Einwohnerschaften dieser Länder ist immer größer geworden, und er ist der progressive Teil, der immer mehr den Charakter des Ganzen bezeichnet und dies Ganze, also auch das ländliche Wesen nach sich richtet. Immer mehr Wälder sind gelichtet, mehr Boden ist angebaut, die Pflege und Benutzung des Bodens vermehrt und verbessert worden; seine mineralischen Schätze werden in ehemals ungeahntem Maße zu Tage gefördert, durch Kohle und Eisen wird das Zeitalter bezeichnet, dessen Stolz die Herrschaft über Naturkräfte ist, wodurch es Wirkungen erzielt, die alles, was kurze Zeit vorher für unmöglich gehalten wurde, weit hinter

sich lassen. So werden die Vorräte an Sachgütern unablässig vermehrt: an Häusern und ihrem Inhalt von Geräten, Instrumenten, Werkzeugen. Damit zugleich aber vollziehen sich gewaltige Veränderungen. Denn andererseits und

2. hat sich die Neuzeit vom Mittelalter immer mehr entfernt und fährt darin notwendig fort. Nämlich a) die zeitliche Entfernung ist als zunehmende offenbar; sie bedeutet aber abnehmende Erinnerung, also Scheidung der Überlieferung, vermehrte Gleichgültigkeit gegen das Vergangene und das Hergebrachte, insbesondere sofern es zeitlich weit hinter uns liegt; die jüngere, also selber schon neuzeitliche Geschichte nimmt immer mehr Raum für sich ein im Gedächtnis einer ihr näheren Nachwelt: in allem was Unterbewußtes der Seele angehört, tritt die ferne Vergangenheit zurück. Andererseits gewinnt freilich in der Bewußtheit das Zeitenferne an Glanz und Schimmer; es wird verklärt, wie sich dem Greise die Kindheit verklärt; und die Fehler, Mängel, Häßlichkeiten und Greuel der „Gegenwart", daher auch der nahen Vergangenheit werden schärfer gesehen und stärker empfunden; durch den Kontrast gewinnt die entferntere Vergangenheit. So war es vorzugsweise in den ersten Zeiten der Neuzeit, als man das Mittelalter verabscheute und die Herrlichkeiten der antiken Kultur wiedergeboren werden ließ. Je mehr die Neuzeit selber ihre Greuel entwickelt hat, um so mehr ist die retrospektive Verklärung gerade dem Mittelalter zugute gekommen, während das „Altertum" allgemach in jenes gelehrte Helldunkel versinkt, das dem allgemeinen Bewußtsein nur noch durch starke geistige Fernrohre zugänglich ist. Es nimmt aber

b) auch die räumliche Entfernung der Neuzeit vom Mittelalter in lebhaftem Tempo zu. Das Gebiet der Kultur und also der Schauplatz der Geschichte erweitert sich. Hatte es schon gegen Ende des Mittelalters und in der ersten Folgezeit nach Norden hin sich ausgebreitet, so hebt um die gleiche Wende der Zeitalter nach dem Westen hin die Entdeckung und Besiedlung der „neuen Welt" an, die dann immer mächtiger neben der alten europäischen und im eigenen Bewußtsein sogar über sie sich erhebt. Neuzeitlich ist auch die steigende Bedeutung Osteuropas neben und gegen Westeuropa, den Stammsitz des Mittelalters: der slavischen Welt gegen die germanisch-keltisch-romanische; die ihr fremde, ihr sich anzupassen beflissene, ganz anders bedingte Gesittung Rußlands, von Ostrom, dessen Reich gegen Ende des Mittelalters versinkt, und seiner Kirche befruchtet, erhebt sich in einer ungeheuren Landmasse, die auch für die Ernährung des alten Europa bedeutend wird; bedeutend zugleich durch mehrfach erneuerte aggressive Vorstöße seines politischen

Zustandes gegen die benachbarten Länder, wie gegen deren Macht in weiter Ferne: Vorstöße, die an die große Episode erinnern, in der das orientalische Volk der Türken mit noch fremderer Sprache und Denkungsart, zumal mit seiner antichristlichen Religionsgläubigkeit, in den ersten Jahrhunderten der Neuzeit, Europa erbeben machte. Auf die Wandlungen werde hier hingedeutet, die neben dem russischen Reich und unter seiner Ägide die südslavischen Staaten vom osmanischen Reiche losrissen und in ihren Tendenzen dem im „Panslavismus" voranschreitenden Zarenreiche sich anschlossen. Endlich aber — und zum dritten — erweitert sich vollends das einheitliche Gebiet des neuzeitlichen sozialen Lebens durch die Heran- und Hereinziehung des fernen Orients mit seinen so lange ruhenden, scheinbar schlummernden Kulturen und Religionen, die noch mehr als Rußland und Türkei, mehr als die orthodoxe christliche Kirche und der Islam, fremd und sonderbar in das alte römische Europa hinüberschauen und von ihm herbeigeholt, befragt und bewundert, erforscht und ausgebeutet werden. Das Gebiet des Handels und Verkehrs, Gebiet der Reisen, der Bekanntheit, der Eroberung, wird der ganze Erdball, die „Welt". So nimmt

c) auch die geistige und sittliche Entfernung der Neuzeit vom Mittelalter unablässig zu. Und zwar zunächst schon infolge der wachsenden zeitlichen und wachsenden räumlichen Ferne. Der zeitlichen: nicht nur, wie schon bedeutet ward, weil die Erinnerung sich abschwächt, sondern auch, weil mit der Zeit die gesamten Bedingungen des Lebens andere werden; und die Bedingungen des Lebens sind die Bedingungen des Denkens. Niemand kann sich ihnen entziehen; mag jemand noch so sehr für die vergangenen, vorgestellten, eingebildeten Lebensumstände begeistert sein, die gegenwärtigen nötigen ihn in alle Wege. Möge er sich zurücksehnen nach der kindlichen Einfalt eines vergangenen Zeitalters, nach der Phantasie und Poesie des Glaubens, nach dem Schauder, dessen sie voll waren, als nach der Menschheit bestem Teil; nach dem volkstümlichen Wesen des Mittelalters, der schönen Einheit seiner Sprache und Dichtung, seines Glaubens, seiner Kirche, seiner bildenden Künste — er bleibt unweigerlich ein Kind seiner Zeit, die ihn erzeugte, ihn ernährt, mit ihrem ganzen Inhalt seine Sinne und seinen Geist belehrt und pflegt, alle Tage von neuem anregt, sein Denken gestaltet nach seiner Umgebung; auch wenn die Elemente noch zahlreich und stark sind, die von der Vergangenheit her auf ihn einwirken. Denn immer ist das Mittelalter der Lehrmeister der Neuzeit, wie eine ältere Generation der jüngeren: die Religion, die sich in jenem entwickelt hat, als Erbteil einer weiter zurückliegenden Gesittung, wird auch heute in fast allen Schulen,

in sehr vielen Häusern, gelehrt und geehrt. Auch Sitten und Gebräuche erhalten sich, die aus jenem stammen, ja werden geflissentlich erneuert, und ihr Altertum gibt ihnen besondere Weihe. Und doch wird das Zeitalter immer mehr ein anderes: die Wissenschaft beherrscht es und die von ihr getragenen, sie in Wechselwirkung fördernden mechanischen und chemischen Künste, die Technik. Immer von neuem berichtigt die verbesserte Erkenntnis unzählige Irrtümer des naiven Denkens, der abergläubischen und religiösen Weltanschauung. Interesse und Spannungen sind immer den neuen Studien, neuen Entdeckungen, neuen Leistungen zugewandt. Durch Bilder, Zeitungen, Vorträge und Vorführungen wird dieses Neue fast in alle Schichten des Volkes getragen; und auch wenn es nicht gefällt oder nicht verstanden wird, wird es doch bewundert, besprochen, benützt, wenn die Gelegenheiten sich darbieten. So konnte schon vor 100 Jahren Goethe beklagen, daß unsere Zeit nichts reif werden lasse, weil „man im nächsten Augenblick den vorhergehenden verspeist, den Tag im Tage vertut und so immer aus der Hand in den Mund lebt . . ." B. Die geistige und sittliche Entfernung der Neuzeit vom Mittelalter entspringt ferner aus der räumlichen Entfernung. Wenn die autoritativen und sich überliefernden Wirkungen an den Stätten, in den Ländern, die ebensowohl Schauplätze des Mittelalters waren, wie sie Schauplätze der Neuzeit sind, verhältnismäßig noch stark, wenn auch allmählich schwächer werdende sind, so sind sie aus gleichartigen Ursachen weit geringer in den Kolonialländern, die kein eigenes Mittelalter hinter sich haben, also nur Nachrichten von ihm und die Reste, die sie aus den Mutterländern empfingen, bewahren, ohne innere Fühlung damit zu gewinnen — selbst dann schwerlich, wenn etwa Bekenner zur päpstlichen Kirche ein inniges Verlangen danach hegen —; mehr aber noch mindert sich der Einfluß für Länder wie Rußland und die kleineren Länder die der byzantinischen Reichskultur, also der griechischen („orthodoxen") Kirche, den Samen verdankten, der in ihnen aufging; denn diese Länder hatten zwar auch ihr Mittelalter, aber es war weit unlebendiger und unfruchtbarer, die Elemente des Altertums waren viel weniger mit tätigen Kräften angeeignet und umgestaltet, als es in den Ländern geschehen ist, die sie vom alten Rom des Westens empfingen. So gehört das Mittelalter der slavischen Nationen außer demjenigen Polens, nicht zu dem Mittelalter, das wir unter diesem zwar ungeeigneten aber unentbehrlichen Namen im Kultursinne verstehen. — Wenn endlich der Schauplatz der Neuzeit auch auf die Gegenden Asiens zurück sich erstreckt und uralte Kulturgebiete erfaßt, die in unserem Mittelalter nur als sagenhafte vorgestellt wurden, so wissen wir sogleich, daß dort auch der Einfluß jenes Mittelalters so gut wie gar nicht vorhanden ist; durch Rei-

sen und Bücher wird eine schwache Kunde auch dahin allgemach durchsickern. C. Wir betrachten nunmehr auch die geistige und sittliche Entfernung als solche, die in ihren eigenen Ursachen beruht. Diese sind eben die ganz anderen, viel mannigfacheren, viel verwickelteren Lebensbedingungen der gegenwärtigen und vollends — höchst wahrscheinlich — der zukünftigen Menschen für die kommenden Jahrhunderte, ja Jahrtausende. Im allgemeinen erläutert uns diesen Tatbestand hinlänglich die Anschauung und der in ihr beruhende Gedanke. Ich versuche ihn zu erfassen durch die Begriffe „Gemeinschaft" und „Gesellschaft". Das Mittelalter ist in seinen Lebensformen überwiegend gemeinschaftlich, die Neuzeit ist und wird eben darin übrwiegend gesellschaftlich. Dies werde erläutert. Im Mittelalter sind alle sozialen Verhältnisse herrschaftliche und genossenschaftliche, „natürlichen" Verhältnissen näher: sie wurzeln im Familienleben oder sind diesem nachgebildet; im Gemeindeleben und im Leben brüderschaftlicher Bünde, der Genossenschaften des Handwerks, der Ritterschaft, des Priestertums. In der Neuzeit gestaltet alle solche Verhältnisse und unzählige neue das künstliche Band des Vertrages, der Konvention, des Gesetzes. Dort sind die Individuen wie Glieder eines Körpers miteinander verbunden, hier stehen sie als selbständige Mächte einander gegenüber: jede Macht verfolgt ihr eigenes Interesse, sie verbinden sich zu bestimmten Zwecken miteinander und begrenzen durch ihre sozialen Verhältnisse ihre innere Feindseligkeit, die immer wach ist, während sie in Gemeinschaft gleichsam schlummert: je mehr ein gemeinschaftliches Verhältnis l e b t, um so mehr bleiben die feindlichen Motive bedeckt und tauchen nur von Zeit zu Zeit auf, zumal in Bruderschaften; die der Gesellschaft hingegen sind bewußt und berechnend: die Feindlichkeit verbirgt sich absichtlich hinter Zugeständnissen und Darbietungen. Dort die Naivität des oft schwankenden und umstrittenen Glaubens, hier die überlegene Sicherheit des Wissens und Denkens. Hierzu prägt auch die parallele Opposition des Willens als „Wesenwillens" und des Willens als „Kürwillens" sich aus. Wesenwille bezeichnet das individuelle Verhältnis zu aller Arbeit als vernünftiger Betätigung menschlicher Kräfte, als gewohnter und gekonnter Leistung, als in ihrem Zweck, dem Werke sich erfüllender W e s e n w i l l e ist das Wesen und der Wille der einheitlichen, geschlossenen Persönlichkeit. Diese zerspaltet und entzweit sich im ausgebildeten K ü r w i l l e n, der im scheidenden Denken beruht und mit Berechnung seine Mittel vom Zwecke getrennt hält, um über sie in Freiheit zu verfügen. Kürwille ist das psychologische Merkmal des Handels, von dem die kapitalistische Produktion — als Geschäft betrachtet — nur die entwickelte, selbständige Gestalt darstellt. Hier ist das Gebiet der indivi-

duellen Selbständigkeit und Macht, der unbedingten Geltung des Eigeninteresses und des Gewinnes als Zieles der verwickelten und planmäßigen Handlungen. Darüber ist nun Übereinstimmung, daß Individualismus und Kapitalismus das gegenwärtige Zeitalter charakterisieren. Aber daß der vielbeklagte und beschimpfte „Materialismus", unter dem man bald die Leugnung, bald die Vernachlässigung des „Geistes" versteht, bald die ausschließliche Pflege materieller Interessen, bald die ausschließliche Hingebung an materielle Genüsse, daß dies Ungeheuer durch den Handel und Kapitalismus wenn nicht erzeugt, so doch genährt und gepflegt wird, liebt man zu leugnen oder zu verheimlichen. Eher gibt man da irgendwelchen ehrlichen Denkern und Schriftstellern die Schuld oder einem fremdbürtigen Volksteil, der freilich an Handel und Kapitalismus, aber auch an Wissenschaft und Literatur stark beteiligt und zersetzende Kritik zu üben geneigt ist. In Wahrheit ist Zersetzung und Kritik charakteristisch für den Geist der Neuzeit, für die revolutionären Wirkungen der Naturwissenschaft, denen mehr und mehr die Kulturwissenschaft folgte. Aber diese Prozesse sind nur Begleiterscheinungen, bewirkt durch Zurückwirken auf die elementaren Lebensprozesse, die in der Vermehrung, der Umschichtung, zumal der Verstädterung der Volksmenge, in der Vergrößerung und Verbreiterung des Verkehrs, der zunehmenden Macht des Handels, also der Geldwirtschaft und des Kapitals, des Kampfes gegen die überkommenen herrschenden Stände, zusammen mit den geistigen Nachwirkungen der Antike, die diesen Ständen und der neuen Herrenklasse gemeinsam sind, sich vollziehen. Dem Handel gesellt sich, ihn hemmend, aber mehr fördernd, der Krieg, der die zentralen Regierungen schafft und mit ihm den Staat, der von den Städten aus und als Einheit der Stadtkulturen über ganze Länder seine Herrschaft erstreckt; der Regierungen, die als Kürwille von Individuen — Fürsten, Staatsmännern, Feldherren — die bisher herrschenden Stände und Korporationen zerbrechen, im inneren Kriege deren Burgen niederwerfen und zerstören, neue Städte als ihre eigenen begründen, nach außen hin die Nationen durch Zwang und Geldmittel oder durch Reden und Schriften, durch Institutionen einigen. Die geistige Entwicklung ist von der ökonomischen und der politischen unablösbar, auch diese sind geistiger Natur, sie sind Veränderungen des Bewußtseins, weil Veränderungen der Arbeit und aller Tätigkeiten auch der kriegerischen; und diese verändern sich, weil ihre Mittel und Werkzeuge, ihre Ziele und Zwecke sich verändern; Mittel und Zwecke aber werden neue, weil die neuen gegeben sind, weil sie nützen und den Feinden schaden. Der Buchdruck und das Schießgewehr stehen darum an der Grenze von Mittelalter und Neuzeit — die daran sich knüpfende friedliche und kriege-

rische Entwicklung ist seitdem mit immer neuen Erfindungen und Verbesserungen fortgeschritten, bis die Macht der Presse zugleich ein Werkzeug der sich bekämpfenden Parteien, also der sozialen Schichten und der Regierungen geworden, bis der Krieg selber als ein Krieg mechanischer und chemischer Technik seine neueste Gestalt empfing, und, außer zu Lande und auf der See, unter dem Meere, und in der Luft als Kulturzerstörung sich entwickelt hat und ferner sich entwickeln wird.

§ 7. Die elementaren als die stärksten Bedürfnisse beherrschen das Leben. Es sind die Bedürfnisse, die am nächsten durch den vegetativen Lebensprozeß bedingt sind, die notwendigen Bedürfnisse der Erhaltung und Vermehrung des Daseins, also auch des Schutzes vor feindlichen Gewalten, natürlichen und übernatürlichen, und der Wehr dagegen, die unmittelbar in den Antrieb, das Feindliche zu überwältigen, zu meistern oder zu bezwingen und sich anzupassen, übergeht. So ist das Zusammenleben der Menschen durch diese Nöte und Bedürfnisse in Form und Inhalt bestimmt: das Zusammenwesen — worunter das unbewußte Für-einander-sein der von Natur zusammen„hängenden" Individuen verstanden werde, — das Zusammenwohnen und das Zusammenwirken. Das Zusammenwesen ist seiner Natur gemäß zeitlich: es sind die Zeitgenossen, die als Mutter und Kind, Mann und Weib, Herr und Knecht, verbunden sind — als Familie, die im Hause ihre Stätte hat, aber trotz räumlicher Trennung dauert, ja das Leben überdauert. Ein Zusammenwesen findet auch mit den Verstorbenen, den Vorfahren und somit den Göttern statt, an deren fortdauerndes, ja „ewiges" Dasein geglaubt wird. Zusammenwohnen ist inhaltlich und räumlich: wie im Hause, so findet es statt in der Gemeinde, in Dorf und Stadt. Auch mit den Verstorbenen, den Vorfahren, den Göttern dauert ein Zusammenwohnen fort: ein ideeller Sitz wird ihnen gewährt, über ihren gepflegten Gräbern schweben sie und lassen als „Geister" sich ernähren, ihre Bilder erhalten eine Stätte oder einen Schrein; Tempel und Kirchen werden ihnen als Wohnhäuser und zum Genuß der Verehrung gebaut. Endlich das Zusammenwirken ist wesentlich ideell, also „geistig" oder moralisch, darum auch spezifisch menschlich: durch Sprache und Vernunft bedingt, zunächst nämlich durch Hören, Horchen, Gehorchen und Folgen, Nachahmen und Lernen. Zusammenwirken der Eltern mit Kindern, des Meisters mit Jüngern, des Führers mit seinem Gefolge: wie im Hause und in der Gemeinde, so im Gemeinwesen, einem unsichtbaren Hause, einer nicht mehr räumlichen Gemeinde; deutlich dargestellt durch das Heer, als eine einheitlich zusammenstehende, zusammengesiedelte, zusammenlagernde Schar von Männern, die Führer haben, denen sie gehorchen wollen und sollen. Hier aber ist, je größer die Gefahr des Geschlagenwerdens, des Verderbens

und Unterganges, um so mehr die Mitwirkung und Hilfe der Götter notwendig, deren Verehrung und Pflege — der Kultus – daher in den Kreis der elementaren Bedürfnisse des Zusammenlebens übergeht. Daraus entwickelt sich auch unmittelbar das Bedürfnis, den Göttern auf würdige, feierliche Art zu begegnen, um der Furcht und Ehrfurcht Ausdruck zu geben; und so erfüllt sich im Zusammenwirken des Kultus die auch im Zusammenwesen und Zusammenwohnen begründete Neigung, sich und andere zu schmücken, die Sachen zu verzieren, eine gefällige — zuletzt vor allem den Göttern gefällige — Ordnung zu schaffen in Rede und Gesang, in Bildwerken und Gebäuden, in wichtigen Handlungen und im täglichen Leben, zumal dem „religiösen" und den es bezeichnenden Zauberhandlungen, um bösen Geistern zu wehren, die guten, also die Götter und Genien zur ehren, ihren Zorn zu versöhnen, ihnen Dankbarkeit zu erweisen und sie immer von neuem um Schutz, Hilfe, Gnade anzuflehen. —

§ 8. Alle Lebensformen und Ordnungen dieser Art erfüllten das Mittelalter, wie jede bekannte Epoche einer großen Kulturgestaltung: sie erfüllten es, wenn auch in anderer, so doch nicht in abgeschwächter Weise, verglichen mit dem hellenisch-römischen „Altertum", auf dessen Ruinen es seine Lebensformen aufbaute; wenn auch die „Religion" eine ganz andere war: eine Religion, deren Anfänge für die Denkungsart jenes Altertums Atheismus bedeutete; die an Stelle eines bunten Reiches von Göttern und Dämonen die ungeheuerliche Gestalt eines einzigen Gottes setzt, der seinen „Sohn", der er selber ist, den Menschen sendet, der sich selbst zu opfern und sich mit sich selber und mit den Menschen zu versöhnen, und auch wieder sich selber als Heiliger Geist zu dauernder Erlösung der Menschheit in ferne Aussicht stellt; eine Erlösungsreligion, die mit den priesterlichen und gelehrten Spekulationen des fernen Ostens innerlich verwandt ist; eine Buchreligion, die neben sich zwei andere Buchreligionen hat, von denen die eine mütterlich, die andere geschwisterlich, beide abgeneigt und feindlich sich zu ihr verhalten — Judentum und Islam.

Die geistige Entfernung der Neuzeit vom Mittelalter spricht nun am unmittelbarsten in der Weltanschauung sich aus. Sie bedeutet 1. den Protestantismus, der schon im Namen die Negation enthält. Das römisch-katholische Bekenntnis ist die Religion des romanisch-germanischen Mittelalters; die protestantischen Bekenntnisse bezeichnen die Neuzeit und in ihr zugleich das Übergewicht der germanischen über die romanischen Kulturelemente; ein Übergewicht das an und für sich zur charakteristischen Tendenz des Mittelalters gehört, also diese fortsetzt; ebenso wie die gesteigerte Entwicklung von Städten nur die Fortsetzung einer das Mittelalter hindurch lebendigen Tendenz ist. Und auch für diese Entwicklung und im

Zusammenhange mit ihr ist die „Reformation", d. i. die Kirchenspaltung Epoche machend. Jene Entfernung aber bedeutet 2. die Aufklärung: auch sie ist und wirkt verneinend gegen die als Finsternis vorgestellten abergläubischen Ideen, nicht nur der alten Kirche, sondern ebensowohl der protestantischen Dogmatik. Sie ist viel bewußter neuernd als der Protestantismus; sofern sie wie jede Revolution, retrospektiv ist, gleichsam Bundesgenossen im Rücken des von sich bekämpften Gegners suchend, so ist es nicht mehr wie für die „Evangelischen" das (wirkliche oder vermeintliche) Urchristentum und das ihm zugrunde liegende Judentum, sondern das griechisch-römische Heidentum und die geistigen Bewegungen der Renaissance und des Humanismus, die es neu belebt hatten. Die Aufklärung pflegt aber die heidnischen Religionen nur als kunsthafte Gebilde, als Spiel; im Ernste will sie eine Vernunft-Religion, einen Gott, der die Vernunft selber ist, der mit unendlicher Weisheit die Welt oder Natur so zweckmäßig, wie er es vermochte, gebildet hat, so aber, daß sie einmal vorhanden, nach ihr innewohnenden Gesetzen besteht und bewegt wird, an denen kein menschhaft gedachter göttlicher oder dämonischer Wille etwas ändern kann oder will. Und so vollendet sich die geistige Entfernung 3. in der wissenschaftlichen Denkungsart. Sie schließt auch die Verneinung aller mythologischen Phantasiegebilde und darin beruhenden theologischen Lehren ab. Sie beruht in der schweren und tiefen Erkenntnis, daß das Wesen der Erscheinungen schlechthin unerkennbar ist; daß das menschliche Denken selber dieser unbegreifbaren Natur angehört, die in allen möglichen Erfahrungen demgemäß eine und dieselbe ist, ewig und unendlich, objektiv als Materie, subjektiv als Seele, in beiden Ausdrücken „Energie" als die beharrende und in den mannigfachen Erscheinungen der „Natur-Kräfte" wechselnde Wirklichkeit und Fähigkeit der „Arbeitsleistung" an einem gegebenen System von Elementen, auf das sie bezogen wird. Die wissenschaftliche Denkungsart hat den Maßstab ihrer Richtigkeit in sich selber; sie muß gewollt werden, um zu sein; sie hat ihre Wurzel im Verzicht, und in der vollkommenen Durchschauung der N i c h t i g k e i t, jener mythologischen und theologischen scheinbaren Erklärungen der Dinge — darum läßt sie sogenannte „Metaphysik" zu, soweit diese in ihr beruht und nur eine übergreifende Ausdeutung ihres Inhaltes sein will; sie verwirft sie gänzlich, sofern sie nur Reste der Mythologie aufbewahren und retten will. Die Wissenschaft bedient sich daher aller derjenigen „theoretischen" Denkmittel und veredelt sie, die auch im alltäglichen, dem praktischen Leben immer angewandt worden sind, wenn die wirkliche Erkenntnis notwendig war, um wirkliche Wirkungen zu erzielen: die Menschen haben durch Erfahrungen zunächst die Einsicht gewonnen, daß Ge-

bete und Opfer nicht ausreichten, um Feinde zu überwinden; sie wußten schon vorher, daß sie nicht dazu halfen, ein Schwert zu schmieden; erst ganz allmählich und niemals noch vollständig, haben sie erkannt, daß sie überhaupt keine anderen als seelische Wirkungen haben können — das ist wissenschaftliche Denkungsart —, nicht nur, weil andere Wirkungen nicht beobachtet werden, sondern auch, weil der wissenschaftliche Denker entschlossen ist, unbegründeten und phantastischen Vermutungen den Zugang zu versperren. Wer an diesem Entschlusse nicht teilnehmen will, der schließt sich selber aus von der wissenschaftlichen Denkungsart. Diese kann ihn nicht verhindern, weder an die olympischen Götter, noch an Mohamed, den Propheten Allahs, noch an den Sohn des lebendigen Gottes Jahve zu „glauben"; so wenig man kleine Kinder verhindern kann, an den „Weihnachtsmann" als den Spender ihrer Puppen oder an den Storch als den des kleinen Bruders zu „glauben". Von solcher kindlich-poetischen Denkungsart, die im Mittelalter das Volk ganz und gar, aber auch die höheren Stände, in hohem Maße beherrschte, hat sich die wissenschaftliche Denkungsart der Neuzeit tatsächlich immer weiter entfernt; wie sie im gleichen Sinne in der antiken Spätzeit von der „sonnigen Fabelwelt" der Griechen sich entfernte, um dann freilich unter orientalischen Einflüssen einer scheinbaren Wissenschaft mystischer Philosophie, in eine Mythologie von mehr mentaler Art zurückzugleiten. Aber die gelehrten Einflüsse, die von der absterbenden Antike her auf die verjüngte Kultur und aufblühende Kultur der germanischen Völker, die das Mittelalter charakterisiert, wirkten, waren doch so stark, daß sie den Boden für eine wissenschaftliche Denkungsart viel größeren Stiles bereiteten als das hellenistische Zeitalter gekannt, ja geahnt hatte. So ist auch deren Untergang in den bevorstehenden Jahrtausenden, die vieles untergehend sehen werden, im höchsten Grade unwahrscheinlich, zumal da sich ihre (der wissenschaftlichen Denkungsart) Ausbreitung über den ganzen Erdball schon jetzt beobachten und feststellen läßt. — Die wissenschaftliche Denkungsart vollendet sich in der Selbsterkenntnis des Menschen, daher in Erkenntnis des Wesens seiner Kultur, und folglich des Wesens und der Wirkungen seiner Wissenschaft selber. Diese Erkenntnis k a n n in dem Willen zur Humanisierung oder Veredlung der Kultur durch wissenschaftlich taugliche Mittel übergehen, d. i. nicht allein durch richtige Erziehung und Geistesbildung, sondern auch durch die Sorge für Erzeugung der geeigneten, höherer Kultur fähiger und dazu williger Menschen (die „Eugenik"). Solches Streben bleibt bedeutsam, auch wenn sich etwa voraussehen läßt, daß ihm ein geringer Erfolg beschieden sein wird: Hoffnungen haben doch freien Spielraum.

§ 9. Die Bewegung, in der die zunehmende Entfernung der Neuzeit vom Mittelalter sich vollzieht, ist a) für die zeitliche Entfernung stetig und gleichmäßig. Die Generationen folgen einander, die jedesmal jüngere empfängt von allen früheren und bleibt diesen ähnlich, aber sie unterscheidet sich auch mehr oder minder, sogar von den unmittelbar älteren. Die Menschen in ihr unterscheiden sich schon durch ihren leiblich-mentalen Habitus: und zwar um so mehr, je mehr die fortschreitende Zeit die Bildung neuer Typen durch neue Kreuzungen der geschlechtlichen Verbindung begünstigt; und sie tut es durch zunehmende Ortsveränderungen, Wanderungen, Verpflanzungen, Kriegszüge und Reisen. Vor allem wirkt dahin die Verstädterung des Volkes: je größer die Stadt, um so wahrscheinlicher werden die Blutvermischungen und Entstehung einer teilweise anders gearteten neuen Generation. Der Prozeß dieser Veränderungen selber ist aber im großen und ganzen stetig; wenn er auch nicht in gleichmäßigem Tempo sich vollzieht; seine Geschwindigkeit nimmt zu, wie die Geschwindigkeit des freien Falles. Eine ungeheure Epoche hat auch in dieser Hinsicht seit kaum 100 Jahren das „Maschinenzeitalter" bewirkt. Anders ist b) die räumliche Entfernung, wie sie hier verstanden wurde, bedingt. Das am meisten einschneidende Ereignis liegt schon an der Grenze von Mittelalter und Neuzeit: die Findung und Besiedelung des großen Erdteils, die als die eigentliche „neue Welt" bestimmt war, den Schauplatz der „neuen Zeit" beträchtlich zu erweitern und ihren Charakter mitzubauen. Erst das 17. Jahrhundert brachte die fernere Entdeckung eines Erdteiles: Australiens mit Neuseeland, und, wenn auch längst bekannt, so treten doch die großen Territorien des fernen Orients kaum früher als im 18. in den Gesichtskreis der Europäer, um erst im 19. eine große Bedeutung darin zu gewinnen, die im 20. sichtlich zunimmt und die weitesten Perspektiven eröffnet. Die Zusammenhänge des näheren Asiens mit Europa, in der antiken Kulturentwicklung als Grundlagen höchst bedeutsam, waren schon im Mittelalter durch die sogen. Kreuzzüge passivisch für den Orient entwickelt; um die Wende des Zeitalters trat mit den Osmanen und ihrer semitischen Religion, die in Spanien siegreich durch das Kreuz bekämpft wurde, Asien von neuem aktiv und offensiv als eine große Bedrohung in Europa auf. Im Zusammenhange damit und im Gegensatz gegen die Türkei entwickelt sich die russische Großmacht vom 17. Jahrhundert ab, und mit ihr, unter ihrer Ägide, ist das große „Halbasien" der südslavischen, neuhellenisch-albanischen und rumänischen Nationalität herangewachsen; politische Gebilde, die vorzugsweise im 19. Jahrhundert auf die Weltbühne treten, und mit ihnen ist im 20. der alte, einst in Anlehnung an das römische Reich deutscher Nation erstandene polnische Staat aufs neue

emporgekommen; mit ihm eine Reihe anderer slavischer Neustaaten, teils wie Finnland abgelöst vom russischen Reich, teils auf den Trümmern der Großmacht Österreich-Ungarn, die Jahrhunderte lang zur Abwehr der orientalischen Völkerflut auf der Schanze gestanden hatte. So ist als das bisherige Ergebnis der neuzeitlichen Jahrhunderte eine zunehmende Slavisierung Gesamt-Europas deutlich erkennbar, von der man mit einem hohen Grade von Sicherheit voraussagen darf, daß sie — zunächst populationistisch (durch eine höhere Rate der Vermehrung) — gegenüber dem alten germanisch-romanisch-keltischen Charakter der europäischen Kultur in erheblicher Weise wachsen wird, ohne diesem innerlich ebenbürtig zu werden. Was nun c) die geistige Entfernung der Neuzeit vom Mittelalter betrifft, so bewegt sie sich viel mehr in einer Wellenlinie als in einer aufsteigenden Kurve; d. h. es finden häufige Rückstöße, Unterbrechungen, Reaktionen statt. Dem Protestantismus folgte die Gegenreformation, deren geistiger Leiter, der Jesuitismus, freilich, indem er immer beflissen ist, das Zeitgewand anzuziehen, auch zur neuen Wissenschaft nicht nur polemisch und verdammend sich verhält, sondern stückweise sich zu ihr bekennt und — gleich anderer Gelehrsamkeit des kirchlichen Glaubens — sie so weit befördert, als sie mit dem Dogma sich zu vertragen oder vereinbar gemacht werden zu können scheint. Der Aufklärung folgte die Verschmähung des „Aufklärichts" und die Romantik, die mit der Verherrlichung des Mittelalters auch als protestantische der alten Kirche sich wieder nähert und sogar als Rückkehr in den Schoß der allein selig-machenden vielfachen Ausdruck findet. Endlich stellt als gleichartig und aus ähnlichen Ursachen entspringend die jüngste Neuromantik sich dar, die der ungeheueren Steigerung des naturwissenschaftlichen und des kulturwissenschaftlichen (insbesondere des „historischen") Denkens folgte, nachdem diese wissenschaftliche Denkungsart um die Wende des Jahrhunderts einen bisher ungekannten Gipfel erklommen hatte. Immer bleibt deren Strenge und Schärfe mitbedingt durch persönliche Eigenschaften und Voraussetzungen der Denker und Forscher und in dieser Hinsicht ergibt sich eine große Mannigfaltigkeit je nach Temperament und Charakter, nach dem Grade gefühlsmäßiger Anhänglichkeit an überkommene Vorstellungen, also insbesondere an die Kirche, zumal die immer noch über die Gemüter mächtigste römische Kirche, oder aber anders geartete religiöse oder philosophische Vorurteile; und in dieser Hinsicht macht sich die Arbeitsteilung, also die Spezialisierung des Forschens und Denkens, wirkungsmächtig geltend, da es viele Gebiete der Gelehrsamkeit, ja des Wissens gibt, auf denen man erfolgreich tätig sein kann, ohne dadurch an überlieferten, wenn auch noch

so unwahrscheinlichen Glaubensvorstellungen irre zu werden, ja ohne irgend welche erhebliche Kollision mit solchen im Geiste zu erleben.

§ 10. Alle herrschenden Menschen herrschen und gebieten über die Beherrschten wie die Alten über die Jungen: so die Großen über die Kleinen, die Starken über die Schwachen, die Reichen über die Armen — die Mächtigeren schlechthin fühlen sich als die von Natur früheren: entweder und teils weil eine Art der Überlegenheit an die andere erinnert und ihr ähnlich zu sein scheint; oder und anderenteils, weil sie das Frühere, das Gewesene und noch Seiende, das Dauernde und das Heilige besitzen, schützen und vertreten: vor allem das Land und die Götter. Auf diesem Zwiefachen beruhen die herrschenden Stände: der weltliche und der geistliche Adel, die Ritter und die Priester. Die Götter selber werden vorgestellt nach Art einer älteren Generation oder als die Fülle der älteren Generationen; sie, die größtmächtigen oder gar allmächtigen, schützen und unterstützen daher alle Herrschaft, die mit ihnen gleichartig und verwandt ist, die ihnen ihr Ansehen, ihre Ernährung und Verehrung sichert und fördert; mithin insbesondere die Herrschaft der herrschenden Stände, als welche für sie die des Priestertums, ihres Priestertums naturgemäß die wertvollste ist; und andere Herrschaft, sofern sie von dieser ihren Glanz, ihre Weihe empfängt oder durch Alter und Würde ihr verwandt ist. In Wahrheit scheinen so die Unsichtbaren zu herrschen, die Toten und die Götter, und wirklich ist dies der stärkste Ausdruck für die allgemeine Tatsache des Übergewichts der früheren Generationen über die späteren, die Tatsache der Macht des Überlieferten (des „Traditionalismus"). Die Verehrung der Götter ist ihrem Wesen nach nur die erhabene Gestaltung der Verehrung von Königen und Hohepriestern, und diese der Verehrung hohen Ranges, geistlichen und weltlichen überhaupt; und insgesamt aller Kultus, dem Kultus der Vorfahren, der Toten und der Greise wesensverwandt, und dem Kultus entsprechen die Ideale und ihre bildliche Gestaltung. Wenn aber in jeder Generation die Jugend dem Alter zwar gehorcht, aber immer auch unfolgsam ist und Neues will, Neues baut und neue Formen sucht; wenn jede Samtgeneration zu der ihr vorausgehenden sich verhält wie Jugend zum Alter, also auch ihrerseits vieles empfängt, aber auch manches verändert — so muß endlich das Überlieferte immer mehr ab-, das Neue immer mehr zunehmen, und die Jugend, die es pflegt, mehr und mehr selbständig werden und in den Vordergrund rücken. Mit der abnehmenden Ehrfurcht vor dem Alter weicht die Verehrung der Herrenstände, die das Alter (die Seniores-Seigneurs) repräsentieren; wie die Jugend dazu neigt, sich selber zu gefallen, so auch die jungen Stände oder Klassen, die von ihrem eigenen Aufstieg, ihrer maßgebenden

Bedeutung, alles Heil für Gegenwart und Zukunft erwarten: so in der Neuzeit seit Jahrhunderten der dritte Stand, das Freibürgertum; so in der neuesten das Proletariat, obgleich oder weil es sich als die Klasse der Enterbten fühlt. Auch innerhalb dieser jüngeren und unteren Schichten ist es die Jugend, die drängt, heischt, streitet — mit Worten und mit Taten —, so daß sich innerhalb der Klasse der Gegensatz der Generationen reproduziert: die ältere ist mit wenigen Errungenschaften, mit langsamem, allmählichem Fortschritt zufrieden, die jüngere verlangt mehr und ein rascheres Tempo der Neuerung.

§ 11. In Wahrheit ist nun dies der eine große Aspekt der Neuzeit in ihrem Verhältnis zum Mittelalter: die Auflehnung dieser beiden jüngeren Schichten gegen Adel und Klerus als die älteren und herrschenden: das Emporkommen jener, das Sinken dieser. Die jüngeren Schichten stellen sich zunächst als eine einzige und relativ einige dar, die unter dem Namen des „dritten Standes" ihre soziale und politische Rolle spielt. Dieser besteht immer aus ländlichen und aus städtischen Elementen, unter denen die Bauern und Bürger das Schwergewicht darstellen: die Bauern sind größer an Zahl, an nachhaltiger physischer und moralischer Kraft, die Bürger an Vermögen, an Verstand, an Fähigkeit des Zusammenwirkens. Im Gefolge beider Gruppen eine passive Menge — Tagelöhner und Arbeiter. Der Kampf erscheint zuerst — und besonders in den Ländern, die, noch oder schon, im Vordergrund der allgemeinen Bewegung standen — gemäß den vorwaltenden Formen des mittelalterlichen Bewußtseins, als Kampf gegen die Kirche: die große ketzerische Wandlung, die in den zwei letzten Jahrhunderten des Mittelalters sich entwickelt hatte und im ersten der Neuzeit teils als Täufertum, teils als Reformation in neuen Kirchen und freien Sekten niederschlägt. Man will die Kirche abschaffen oder wenigstens umgestalten, das Priestertum stürzen, jedermann soll Priester sein — zum mindesten verlangt man die Pfaffen zu wählen, als Beamte, nicht als Herren. Die ökonomisch-soziale Empörung steht unmittelbar dahinter: der Drang, die feudalen Lasten abzuschütteln oder doch leichter zu machen, richtet sich gegen geistliche und weltliche Aristokratie. Man will „evangelische Freiheit", die Freiheit eines Christenmenschen — sie bedeutet auch freien Genuß an Wald, Weide, Wasser, und den Armen gehört das „Himmelreich". In den Städten richtet sich der Widerwille hauptsächlich gegen den Wucher, teils in Verbindung mit Haß und Vernichtung gegen die Juden, die noch weit davon entfernt waren, zu den Herrenständen zu gehören, aber bald auch gegen die „großen Hansen", gegen die Kaufherren, das Patriziat oder den städtischen Adel, der in selbständigen Städten zumeist auch die politische Herrschaft in seiner Hand hatte. Aber auf dem Lande wie in den Städten,

denen in Deutschland noch keine mächtige politische Zentralgewalt gegenüberstand, kamen die Bewegungen bald zur Ruhe, und die Kirchenspaltung, die in einer Folge von Bürgerkriegen durch 30 Jahre tobend auslief, zerrüttete unheilbar das heilige Reich, das bestimmt gewesen war, für die ganze Christenheit das weltliche Schwert zu führen; das ökonomische und politische Leben erhielt sich in Städten und Landschaften, oder gestaltete sich neu in den Territorien, unter weltlichen oder geistlichen Regierungen, die mit dem Adel und — wenigstens die weltlichen — auch mit dem Klerus zu kämpfen hatten, um ihre Souveränität festzustellen und auszubilden. Soweit es sich um die Dämpfung der Macht des Adels handelt, ist der Klerus natürlicher Bundesgenosse der Fürsten, wie auch umgekehrt; soweit aber sie gegen beide sich wehren und ihre Macht erweitern wollten, führten sie zugleich die Sache des dritten Standes. In den größeren weltlichen Territorien Deutschlands, wie in dem nach schweren Religionskämpfen sich konsolidierenden F r a n k r e i c h, trat so der Fürstenstaat (als „Absolutismus") an die Spitze der „Gesellschaft", die sich in Verallgemeinerung der Handelsinteressen, zumal nach außen hin, zusammenschloß. Dies geschah zum guten Teil auf Kosten der Bauern, die dem Adel zur lokalen Beherrschung und Ausbeutung überlassen wurden, aber zugunsten der Bürger, wenn auch nicht sowohl der Altbürger alter Städte, als vielmehr einer neuen Klasse von Händlern, Fabrikanten und Spekulanten, unter denen in Frankreich die Steuerpächter eine führende Rolle spielten: Begleiterscheinung der Geldwirtschaft und des damit gegebenen „Frühkapitalismus", auf den die Kriegsstaaten und ihre Höfe bei rasch wechselnden Bedürfnissen der Finanzen angewiesen waren. In den Revolutionen: der großen des 18., den 3 kleinen des 19. Jahrhunderts, wirft die erstarkte Bourgeoisie ihre monarchischen Reiter ab oder findet ein Verhältnis des zeitweiligen Ertragens zu ihm. In G r o ß b r i t a n n i e n ist der Verlauf ein ganz anderer, gelangt aber zu einem ähnlichen Ende. In P r e u ß e n und anderen deutschen Staaten blieb die Monarchie bis 1918 verhältnismäßig stark. Auch hier hatte sie die neubürgerliche Entwicklung begünstigt, stützte sich aber zugleich auf die alten Herrenstände, wie es bis 1789 auch das „a n c i e n r é g i m e" Frankreichs gewollt hatte. In allen 3 Ländern aber ist die Entwicklung wesentlich dadurch bedingt, daß der „dritte Stand" sich zersetzt, eben in seinem Aufstieg und Siege. Nur ein verhältnismäßig kleiner Teil genießt diesen Aufstieg und Sieg völlig — er wird teils im Rechte, teils wenigstens tatsächlich — durch Pracht und Macht — eine neue Aristokratie; teils verschmilzt er mit der alten, teils gibt er seinen Kampf gegen diese auf, stellt sich vielmehr schützend vor sie und begünstigt die Fortdauer ihres Ranges. Er wird kirchlich korrekt, wenn nicht

gläubig; staatlich „konservativ", d. h. für die Erhaltung seiner, wenn auch mit der alten Aristokratie geteilten Herrschaft, und der Reste von Einrichtungen, in denen die altständische Überlieferung alte Formen wiederhergestellt oder neue gebildet hat. Auch geistig wird das Neubürgertum vornehmer; seine Anwälte sind nicht mehr hauptsächlich Advokaten und Literaten, sondern es zieht den ganzen Schwarm der führenden Köpfe in Kunst, Wissenschaft und Technik in sein Gefolge; durch einen Beamtenstand, der den Staatsdienst als eine Ehre schätzt, verschmilzt es mit der alten Aristokratie, die sich aber die vornehmsten Plätze im Heere, in der Diplomatie und der höheren Verwaltung vorbehält, in eine moralisch bedeutende Vertretung, aus der sie auch wieder frische Kräfte gewinnt. Die große Menge aber, die „roture", die dem dritten Stande wenn nicht eigentlich angehörte, so doch anhing und seine Schlachten schlagen half, blieb in den unteren Regionen der Gesellschaft oder sank in sie hinab. Dazwischen die breite Schicht der mittleren und kleinen Bürger und Bauern, die im wesentlichen beharrend, passivisch langsam voran „mit der Zeit fortschreitend", bald — besonders die Bauern — sich verlassend auf die Monarchien, so lange diese dauern, oder zurückgewandt sich an die alten Herrenstände anlehnend, bald — besonders die Kleinbürger — hin- und herschwankend zwischen Oben und Unten, zwischen konservativen und mutativen Wünschen, reaktionären und revolutionären Gesinnungen und Stimmungen.

§ 12. So ist heute, im zweiten Fünftel des 20. Jahrhunderts — um zunächst den Blick auf die 3 Hauptkulturländer Europas zu beschränken (wobei das gegenwärtige Österreich im Deutschen Reiche einbegriffen wird) — das Ergebnis etwa folgendes: In allen diesen sind noch Adel und Klerus lebendig, wenn auch beider unmittelbare politische Macht überall gering ist. In Großbritannien ist diese noch am bedeutendsten: die alte Pairskammer besteht nach wie vor, wenn auch mit beschnittenen Rechten, bestehend aus großen Grundeigentümern und aus den Bischöfen der Kirche von England, die, wenn auch mit königlichem anstatt päpstlichem Oberhaupt, die römisch-katholische Kirche fortzusetzen für sich in Anspruch nimmt. Sozial ist der Adel soweit überall mächtig, daher auch mittelbar politisch mächtig, als er Reichtum repräsentiert. Eben dies ist in Großbritannien am stärksten ausgeprägt, zumal da auch neubereicherte Kaufherren und Unternehmer noch immer von ihm aufgesogen werden oder wenigstens in die titulierte Klasse, die keine unmittelbaren politischen Privilegien besitzt — wir pflegen sie als Kleinadel zu bezeichnen — Aufnahme finden. Die Opposition gegen die vorwaltenden Einflüsse des Adels und der Kirche, welche mehr und mehr die gesamte besitzende Klasse

an sich ziehen, sammelt sich heute teilweise in den Resten der liberalen Partei, deren historischer Ursprung auf den linken Flügel des Adels, der, zuerst durch die Klosterländereien üppig ernährt, in Handelsgewinnen, Bankwesen und Kolonialausbeutung seinen Reichtum vermehrte, — die Whigs — zurückgeht, die aber neuerdings nur noch in den freihändlerisch gesinnten Teilen dieser und der industriellen Schichten seine Stützen findet; zum weitaus größeren Teile aber versammelt sich diese Opposition in der rasch emporgewachsenen Partei der Arbeit, nachdem in dieser Klasse erst später ein abgesondertes politisches Bewußtsein sich gebildet hatte. Wie aber historisch zur Volkstümlichkeit der Whig-Partei, im 19. Jahrhundert des Liberalismus, der nach Ausscheidung des Whiggismus von seinen Gegnern schon als Radikalismus verrufen wurde, der religiöse Dissent bedeutend, ja entscheidend mitwirkte, der seinerseits seine Stütze am wachsenden Reichtum der Fabrikherren fand — so ist auch heute diese freikirchliche Denkungsart, die schon in Unkirchlichkeit und Freidenkertum übergeht, an der Propaganda der Labour Party nicht wenig beteiligt. Auch hier Wechselwirkung: unter dem Drucke einer erstarkenden und schon regierungsfähig gewordenen Partei entwickeln sich auch die Sekten mehr nach „links", sie entwickeln ihr Christentum in der Richtung des ethischen Humanismus.

In Frankreich und in Deutschland gibt es solche Privilegien, wie sie in England die beiden alten Herrenstände noch genießen, überhaupt nicht mehr. In Preußen und anderen deutschen Staaten — nicht im Reiche — gab es sie noch bis zum November 1918. Aber auch im demokratischen Frankreich wirkt die soziale Macht der aristocratie française, obgleich sie zum guten Teile erst ein Geschöpf des 19. Jahrhunderts ist, auch auf die Politik. Aus der Diplomatie beinahe verdrängt, bleibt sie stark durch die Armee, weil ihr Geist und ihre Gesinnung in der Regel auch den bürgerlichen Generalen und anderen Offizieren sich mitteilen. Außerdem wirkt ihr Nimbus immer anziehend auf die höhere Bourgeoisie wenigstens in der zweiten Generation des Reichtums: Verschwägerungen, Geschäfts- und andere Freundschaften, politische Parteigenossenschaft, sei es im Sinne des Orléanismus, des Bonapartismus oder der konservativen Republik als der Wächterin des Privateigentums, sind die Klammern, wodurch die sonst verschieden bedingten Schichten der „besitzenden Klasse" zusammengehalten werden. Im gleichen Sinne bedeutsam ist ihre Anlehnung an die Kirche. Deren Verhältnis zum Staate ist in Frankreich im ganzen Verlauf der Neuzeit mehr oder minder kritisch gewesen. Sie ist ihrer Überlieferung nach antiultramontan und stand schon im Mittelalter fest auf ihren „gallikanischen Freiheiten", die in der

pragmatischen Sanktion von Bourges formuliert waren. Die Idee der Landeskirche als freier Gemeinschaft der Gläubigen, ob zwar unter päpstlicher Oberhoheit, geriet im Zeitalter des Absolutismus zwischen die Scylla des absoluten Papstes und die Charybdis des absoluten Königs (wenn auch beide es nicht von Rechts wegen waren): die Kämpfe zwischen Jansenismus und Jesuitismus, und zugleich die innere Geschichte des ersteren charakterisieren diese Lage, die das Emporkommen des Freidenkertums begünstigte; dieses siegte, auch unter dem Einflusse von Calvinismus, Freimaurerorden, Judentum und der großen Revolution. Eben diese aber bewirkte einen starken Rückschlag zugunsten der Kirche, die im Stande der Verteidigung ihre Kräfte um so schärfer und wirksamer zusammennahm; dies hatte zugleich den Sieg der streitbaren und entschlossensten Richtung, der Gesellschaft Jesu, in der Kirche zur Folge, die als internationale Armee für den Zentralismus des Papsttums kämpft. So ist „der kühne und freie Geist des Gallikanismus im französischen Episkopat des 19. Jahrhunderts immer mehr erloschen" (Zöpffel im Lex. für Theol. u. Kirche, S. 312). Er unterwarf sich also nicht nur dem Vatikanum, sondern unterstützte es von vornherein in seiner großen Mehrheit; die Vernichtung der Reste des Gallikanismus war ein „Hauptziel" dieses letzten Conciles. Das Verhältnis zum Staate blieb im 19. Jahrhundert durch das Konkordat von 1801 bestimmt, das zwar die Superiorität des Staates unterstrich, und die katholische Religion nur als die der großen Mehrheit der Franzosen anerkannte, nicht als förmliche Staatsreligion. Es bestand also ein Widerspruch zwischen der Haltung des Klerus, zumal des höheren, und der Verfassung der Kirche. Die Trennung von Kirche und Staat im 20. Jahrhundert, durchaus im Sinne des Freidenkertums und der Revolution erfolgend, daher hart und unduldend gegen die Religion und die Religiösen, machte auch jenem Widerspruch ein Ende. Sie kam auch, wie immer die Verfolgung, der Energie der Gläubigen und ihrer Vorkämpfer — die ja nicht notwendig Gläubige sein müssen — zugute. Der Antimodernisteneid kam der kirchlichen Regeneration helfend entgegen. Nachdem die Kirche noch unter dem Konkordat sich feindlich gegen die Republik gezeigt und mit der politischen Reaktion sich verbündet hatte, wuchs in dem neuen Zustande die katholische Jugendbewegung des Sillon, eines mystisch-demokratischen Freundschaftsbundes, der auch nach seiner Verurteilung durch den Papst fortwirkt, nachdem seine Ideen einer pazifistisch-internationalen Kirchlichkeit durch die Weltkriegs- und Friedensnöte gestärkt worden sind. So ist die Rolle der Kirche auch in Frankreich keineswegs ausgespielt; sie ragt, wie allgemein in die Neuzeit, auch in die neueste Zeit hinein und nimmt an den Gegenwirkungen gegen die alles überwältigende Herrschaft der

Naturwissenschaften und ihrer Technik, des Hochkapitalismus und seines „materialistischen" Geistes in lebhaftester Weise teil; bleibt daher auch ein bedeutender politischer Faktor, wenn auch vorzugsweise nach wie vor im Sinne des unbedingten Nationalismus, wie ihn die „Action française" und neuerdings die „Intelligenz-Partei" und ihre Revue universelle heftig vertritt, wenn auch diese im Namen des katholischen Internationalismus (vgl. Platz, Geistige Kämpfe im modernen Frankreich, S. 187).

In Österreich und dem Deutschen Reich ist die Anhängerschaft der römischen Kirche unmittelbar als politische Partei organisiert und dort ganz, hier wenigstens beteiligt in der politischen Führung. Beide helfen die zertrümmerten Erbschaften früherer großer Reiche verwalten. In der klugen Taktik dieser Parteien bewährt sich die im geschlossenen Geiste der Überlieferung geschulte Erfahrung eines kampfgewohnten Systems. Ihre Stärke, eben darum auch ihre Gefahr (für ihre Dauer) besteht darin, daß sie nicht das sind, wozu alle anderen Parteien sich mehr oder weniger entwickelt haben: Klassenparteien, die unmittelbar im wirtschaftlichen Leben und seinen Gegensätzen wurzeln. Das Zentrum im Deutschen Reiche und in Einzelstaaten umfaßt die alten Stände, unter denen der geistliche hervorragt, und die moderne Kaufmann- und Unternehmerschaft nebst landwirtschaftlichen, gewerblichen und kommerziellen Arbeitern als eine familienhafte Gemeinschaft im verbindenden Pietätsverhältnis zur Mutter Kirche und zum Heiligen Vater. Das Bewußtsein davon ist in Österreich seit der Gegenreformation niemals stark erschüttert gewesen, im Reiche ist es neu belebt und gestärkt worden im Widerstande gegen eine als ungerecht empfundene und gehaßte Gesetzgebung (den „Kulturkampf"). Die soziale Kraft der Kirche behauptet sich in diesen Parteien auch als eine politische Kraft, aber nicht in dem Sinne einer vorwiegenden Unterstützung des weltlichen Adels oder gar der gesamten um ihn sich scharenden oder doch mit ihm zusammengehenden besitzenden Klasse. Vielmehr sind sie als relativ indifferent im heutigen Klassenkampf zu bezeichnen, als auf Ausgleich und Versöhnung bedacht, eben daher aber bestrebt, der großen Menge des Volkes, also besonders der Arbeiterklasse, auch da Hilfe zu gewähren, wo sie in Opposition gegen den Boden- und Geldreichtum sich befindet. Theoretisch und in vereinzelten Erscheinungen verhält sich wohl auch die Geistlichkeit der protestantischen Kirchen, die im Reiche numerisch viel stärker sind (2:1) ebenso; aber praktisch gehen sie, zumal in dem größten und führenden Staate, durchaus zusammen mit dem großen Grundbesitz und seinen Anhängern, zu denen vor allem das große Kapital gehört, so oft es in dessen Interesse liegt, eine zündungsfähige Ideologie geltend zu machen, über die es aus eigenen

Mitteln nicht verfügt: die zündungsfähigste ist aber (in einem Volke, dessen Seele durch ein Jahrzehnt hindurch schwer gelitten hat) der Patriotismus in seiner nationalistischen Gestalt, und zur Nahrung dieses Feuers ist auch altbewährter geistlicher Einfluß tauglich, der seinerseits an demselben Feuer sich zu wärmen vermag. Für die Häupter einer Landeskirche, deren „höchster Bischof" sonst der König war, scheint diese Anlehnung um so mehr geboten, nachdem die Monarchie zerstört worden ist, und weil an die Hoffnung ihrer Wiederherstellung auch die ohnehin gefährdete Macht dieser Kirche sich anzuklammern versuchen muß oder doch mit starkem Grunde meint versuchen zu müssen. Diesen Wendungen gegenüber wird die große Menge der Protestanten, zumal der großstädtischen, aus einer unkirchlichen mehr und mehr zu einer widerkirchlichen. Zunächst bleibt noch die Sitte der kirchlichen Formen wirksam, sie gehört als geheiligtes Herkommen zu den Zeichen der bürgerlichen Ehrbarkeit, an denen auch starke Teile des Proletariats hängen; aber dies ist ein brüchiges Eis, und wenn erst das Beispiel und Wagnis, auf einem glatteren und gefährlicheren sich zu bewegen, gemacht worden ist, so findet es rasche Nachfolge. Im Jahre 1901 war die Trauungsziffer in rein evangelischen Ehen Preußens noch 93,5, sie war schon 1913 auf 88 und ist 1920 (in dem verringerten Gebiet) auf 86 gefallen; im Stadtkreis Berlin von 67 auf 50 und 48. Die förmlichen Austritte aus der Kirche nehmen langsamer zu, werden aber durch die wachsende Reaktion rasch gesteigert werden.

§ 13. Die hier gezeichnete Richtlinie sollte dazu dienen, einen Leitfaden zu entwickeln, durch dessen Gebrauch die Veränderungen feststellbar und in einigem Maße vergleichbar, ja in einigen Stücken meßbar werden, die im Verlaufe der Neuzeit auf sozialem, politischem und geistigem Gebiete geschehen sind. Denn diese Veränderungen müssen, wenn auch in sehr verschiedenem Grade, ja nicht selten mit starken Rückschlägen, immer in einer rhythmischen Bewegung, von Samtgeneration zu Samtgeneration fortgeschritten sein und sich vergrößert haben. In diese Fortschritte sind epochemachende Ereignisse, fördernd und hemmend, hineingefallen, innerhalb ihrer und zum Teil als ihre Urheber bedeutende Persönlichkeiten, auch selber fördernd und hemmend, immer aber getragen von einer gesetzmäßig bedingten Gesamtentwicklung, die ganz allgemein — auf allen Gebieten — als der Gang von Gebundenheit zur Freiheit und zu neuen Bindungen sich beschreiben läßt; und dieser sollte soziologisch als die Entwicklung von vorwiegender „Gemeinschaft" zu vorwiegender „Gesellschaft" begriffen werden. In jeder Hinsicht muß hier das wissenschaftliche Verständnis bei der neuesten Zeit anfangen: die zeitgenössischen Erlebnisse, zumal sofern sie in Zahlen sich darstellen lassen, sind der Schlüssel, der die

Einsicht in die Entwicklung der Gesellschaft, des Staats und des Geistes zu eröffnen bestimmt sein sollte; sind auch von jeher, wenn auch nicht mit vollkommener Bewußtheit, in diesem Sinne gebraucht worden. Die Lebensstimmung der Gegenwart hat immer auf die Historiker Richtung gebend gewirkt, aber das Studium der Gegenwart war und ist unzulänglich; seinem Wesen nach ist es „Statistik" aller Länder der Erde, Statistik im echten und alten wissenschaftlichen Sinne, aber zugleich mit folgerichtiger Anwendung der „Statistik als Methode" (ihres heutigen Sinnes), wo immer diese mit zuverlässigen Daten geschehen kann, und überhaupt mit kritischer Behutsamkeit (und dies darf „empirische Soziologie" heißen). Für sie ist die „Bevölkerung" das Element, dessen Studium der Erkenntnis des gegenwärtigen Zeitalters, und somit der Geschichte, zugrunde gelegt werden muß. Ihre Vermehrung ist die erste große Tatsache, die in allen Ländern Europas, wenn auch in sehr verschiedenem Grade, und noch mehr in den Kolonialgebieten, aber auch in den Ländern der ältesten Kultur, der Beobachtung offen liegt — ihre Vermehrung, Verdichtung und Verschiebung durch Zu- und Abwanderungen, Ein- und Auswanderungen. Selbst in einem Lande von so geringer natürlicher Vermehrung, wie Frankreich, haben diese Veränderungen, wie überall, zugunsten der Industrie-, Handels- und Regierungszentren, also der schon großen Städte und der Fabrikdörfer gewirkt, großenteils zur Entvölkerung des platten Landes, und diese Vermehrung und Verschiebung der Volksmenge ist die allgemeine und elementare Ursache der Entwicklung der großen Industrie und des Hochkapitalismus als der sozialen Haupterscheinungen des 19. Jahrhunderts, wie seiner Fortsetzung bis 1914, die nach schwerer Unterbrechung und Erschütterung eben einen gewaltigen neuen Aufschwung nimmt. Da nun in den vorausgehenden Jahrhunderten eine Entwicklung gleichen Sinnes, aber weit langsamer, zögernder, stattgefunden hat, so ist die Vermutung geboten, daß die analoge Ursache, aber in viel geringerer Stärke, gewirkt hat, daß es also Jahrhunderte schwacher Vermehrung und geringer Veränderungen der Bevölkerung gewesen sind; und diese Vermutung wird durch alle Kunde bestätigt, die (etwa) im 18. Jahrhundert eine Verminderung der städtischen Einwohnerschaften wegen niedriger Geburtenrate (späte Ehen, viele Witwen- und Witwerehen) und hoher Sterblichkeit anzeigt. Auch auf dem Lande schritt die Vermehrung der bäuerlichen und zwergbäuerlichen Bewohner langsam fort, und von einer Gutstagelöhnerklasse gab es nur die Anfänge: auch deren Vermehrung und Abwanderung, zumal in entfernte Städte, war teils durch den Willen der Gutsherren, teils durch Gesetzgebung erschwert, die Abwanderung zumal hemmte der Zustand der Verkehrsmittel, deren unerhörte Steigerung und Beschleunigung erst das Zeitalter des Dampfes und der

Elektrizität herbeigeführt hat. Diesem großen Unterschiede gegenüber muß demnächst beachtet werden, welche Ursachen davon verhältnismäßig unabhängig waren, und in der Periode des „Frühkapitalismus" in gleicher Richtung, nämlich zu dessen Beförderung, wirksam gewesen sind. Davon gibt uns die Darstellung Sombarts tiefgehenden Bericht in der neuen Ausgabe seines monumentalen Werkes „Der moderne Kapitalismus" (Bd. I, II, 1. u. 2.). Er läßt den kapitalistischen Geist als „die aus Unternehmungsgeist und Bürgergeist (der dem Wirtschaftsleben der neuen Zeit die sichere Ordnung, die rechnerische Exaktheit, die kalte Zweckbestimmtheit gebracht habe) zu einem einheitlichen Ganzen verwachsene Seelenstimmung" den „Schöpfer" des Kapitalismus sein. In einem besonderen Werke „Der Bourgeois" hat Sombart die Entwicklung des einen wie des anderen „Geistes", und die „Quellen" des kapitalistischen Geistes eingehend beschrieben, und zwar auf Grund eines großen historischen Studiums, das in allen Elementen, die das Mittelalter überliefert hatte, den Anfängen und Ansätzen der „Unternehmung" nachspürt, und die Quellen dieses Geistes in den biologischen Grundlagen, den sittlichen Mächten, den sozialen Umständen aufdeckt. Beide Werke nebst den Parerga, die den Wirkungen des Judentums, des Krieges und des Luxus auf die Entfaltung des Kapitalismus gewidmet sind, enthalten das Bedeutendste, was die soziologisch ausgerüstete Geschichtsforschung im hier gemeinten Sinne hervorgebracht hat. Die vorbezeichnete Richtlinie dürfte ihr insofern zur Ergänzung dienen, als sie dazu anleiten sollte, die Evolution jener „Geister" von Samtgeneration zu Samtgeneration zu verfolgen: d. i. ihre Kämpfe wider ihre Gegner und ihre Hemmungen, ökonomisch-soziale, politisch-rechtliche und geistig-moralische, die untereinander teils sich unterstützen, teils aber auch einander zuwider sind, und die Bündnisse der Elemente jener Geister, die ihnen das Übergewicht und den Sieg verliehen haben, zu beschreiben. Der Ständekampf, der jenes Zeitalter erfüllt, geht in den Klassenkampf über, der mehr und mehr das Merkmal des Hochkapitalismus geworden ist. Der Ausgang des Ständekampfes liegt in der noch unvollendeten „Versöhnung" und relativen Verschmelzung der Interessen des Grundbesitzes und der Interessen des Kapitalbesitzes durch das wachsende Übergewicht der letzteren, in die Interessen der besitzenden Klasse; und folglich in der Abstoßung der besitzlosen „Masse", die als abgestoßene das Material wird, durch dessen Benützung und Bearbeitung jene Formen, die ich als die Gestalten des „Kürwillens" begreife, sich ausbilden und verstärken. Langsam und unvollkommen bisher entwickelt diese Masse aus sich ein gemeinsames Klassen-Bewußtsein, worin ihr die besitzenden Schichten, kraft der Bildung und Wissenschaft, die dem Besitze anhängt, und trotz ihrer

eigenen inneren Gegensätze vorangegangen und weit voraus, also überlegen geblieben sind. Der Unterschied der Klasse vom Stande läßt sich dahin fassen: der Begriff des Standes enthält in sich Rechte und Pflichten, die mit der Zugehörigkeit dazu als einer dauernden, geordneten Samtschaft verknüpft sind, darum eine Abstufung des sozialen Wertes in der öffentlichen, daher regelmäßig der religiösen Schätzung, so daß in der Höhe die Rechte am größten, die Pflichten (sofern sie einer Kontrolle unterliegen) am kleinsten, auf der tiefsten Stufe umgekehrt sind. Diese Einteilung erscheint daher als eine von Natur oder durch göttlichen Willen (der soziale Wille gibt sich die Form des göttlichen Willens) gegebene Abstufung. Die Einteilung in Klassen ist ihrem Wesen nach künstlich — die Gleichheit der Rechte und Pflichten, also die Zerstörung der Stände, ist ihre Voraussetzung; die Klassifikation, geschehe sie durch die Gesellschaft als solche, durch Selbstschätzung und Fremdschätzung, also durch eigenes oder fremdes Klassenbewußtsein; oder lediglich durch den theoretischen Denker, ist künstlich, sie will „richtig" sein, sofern sie an tatsächlichen Merkmalen orientiert ist, so an den offenbaren Unterschieden und offenbaren Ähnlichkeiten der Vermögens- und Einkommenslage, der Bildung und Intelligenz — so daß die soziale Klasse niemals etwas Stehendes, Beständiges, Festes, sondern durchaus etwas Flüssiges, ja Luftartiges ist — Fortuna schmeißt die Individuen und Familien hin und her, sie hebt einzelne hoch empor, stößt viele hinab; denn auch in der Klassenscheidung gibt es ein Oben und Unten: die Skala der Reichtümer, der Einkommensverhältnisse, des Kredits und der Lebensweise. „Alles Ständische und Stehende verdampft" — dies Verdampfen aber ist kein einmaliges Ereignis, sondern ein langsamer und langwieriger Prozeß, der auch in der heutigen Gesellschaft sich noch nicht vollendet hat und durch viele Umgestaltungen bezeichnet wird, die mehr oder minder wieder ständischen und korporativen Charakter annehmen und der berufenen Auflösung der Gesellschaft in ihre „Atome" — der Vorbedingung zur Wirklichkeit der reinen Gesellschaft, also auch ihrer reinen Klassen — in einigem Maße wehren.

§ 14. Im Verlaufe einer Kulturentwicklung ist das „Altern" eine schlechthin notwendige Erscheinung; sie ist Ausdruck des Lebens schlechthin, des Verschleißens, das freilich so lange, als das Leben dauert, durch Ersatz kompensiert wird; aber das Überkompensieren dauert nicht immer: die Evolution geht in Involution über. Ein bedeutender Soziologe bestreitet heftig, daß es so etwas im Kulturleben gebe (Oppenheimer, System, S. 33 ff. und oft): es handle sich immer nur um Krankheiten, und der große Gelehrte scheint zu leugnen, daß es auch unheilbare Krankheiten gebe,

und daß das Altern selber als solche verstanden werden kann; und doch schildert er in den düstersten Farben die „in Paroxysmen aufschießende und ebenso rasch wieder versinkende krampfhafte Kultur, die kranke Wirtschaftsgesellschaft, den kranken Staat, das kranke Recht, die kranke Sitte oder Konvention" — alles das ist etwas, was „wir haben". Der Reformator erscheint sich mit Recht als ein Arzt. Er glaubt das unfehlbare Heilmittel zu kennen, er verordnet es. Wie aber, wenn seine Verordnung n i c h t befolgt wird, oder nicht befolgt werden k a n n, weil dem Patienten die Kräfte fehlen, sich der Operation zu unterwerfen? wenn die Wahrscheinlichkeit übergroß ist, daß er unter dem Messer verscheiden wird? — Wohl mag auch, wer in den Tod geht, dem Asklepios seinen Hahn opfern, und diese E u t h a n a s i e ist das höchste, dessen eine in der Zivilisation versinkende Kultur fähig ist. Ihre Weisheit würde meinen, daß nicht an ihr das Geschick der Menschheit liege, das etwa durch „des Menschen allerhöchste Kraft" in Jahrtausenden — „unsere" Zivilisation wird noch Jahrhunderte dauern — auf eine Höhe sich erheben wird, von der gesehen auch die Kultur Griechenlands als klein und roh erscheinen möchte. — Das Altern ist ein normaler und physiologischer Prozeß, auch im sozialen Leben, nicht minder aber das Neugeborenwerden.

II.

§ 15. Eine große andere Richtlinie ergibt sich aus der einfachen Tatsache, daß immer M ä n n e r u n d F r a u e n — mehrerer Generationen (was aber zunächst nicht in die Betrachtung fällt) im sozialen Leben, also auch in der Geschichte zusammenleben und zusammenwirken. Ihr Zusammenleben und Zusammenwirken ist aber, gleich vielen anderen, nicht frei von Gegensätzen und Widersprüchen. Männer und Frauen haben teils denselben Geist, den sie von ihren Eltern und Vorfahren überkommen haben, teils einen verschiedenen Geist, auf Grund der Verschiedenheit männlichen und weiblichen Wesens. So sind auch ihre Tätigkeiten und Leistungen teils dieselben, teils auseinandergehend. Dieselben, sofern sie miteinander die gleiche Arbeit verrichten, wo der Mann in der Regel die Führung hat, vormachend, anleitend, befehlend. Auseinandergehend in Teilung der Arbeit und Scheidung der Berufssphären und Interessen. Das Männliche und das Weibliche leben in mehr oder minder glücklicher oder unglücklicher Ehe miteinander.

Im allgemeinen sozialen Leben, das vorzugsweise durch Wirtschaft bestimmt wird, besteht die uralte, wenn auch nicht überall in gleicher Weise durchgeführte Arbeitsteilung, daß die Frau der Tätigkeit im Inneren

des Hauses, der Mann derjenigen nach außen hin obliegt. Aber dies Innen und Außen ist verschieden bestimmt. Sehr oft gehört zum Innen nicht nur der Gartenbau und die Einsammlung von Früchten im Walde, sondern auch der Ackerbau — so, wenn der Mann gewohnheitlich dem Kriege und Beutefang, der Jagd auf Menschen und Tiere seine Kräfte widmet; aber auch in kultivierten Zuständen, wenn er als Fischer und sonst als Seemann oder als Handelsmann fern vom häuslichen Herde die Mittel gewinnt, um seine Familie zu erhalten. Auch an der Arbeit, die unmittelbar Gebrauchsgegenstände schafft — außer der Haustätigkeit, die Nahrung bereitet, Kleider ausbessert und reinigt — haben von altersher die Frauen und Mägde ein großes Stück getan: so das Spinnen von Wolle und Flachs, zuweilen auch das Weben, immer einen großen Teil des Verfertigens von Kleidungsstücken. Wie der Kochlöffel und der Besen, so gehört die Spindel und die Nadel zu den altherkömmlichen Abzeichen der fraulichen Arbeit. Die Spindel und die Kunkel spielen als Symbole weiblicher Eigenschaften auch im Rechtsleben eine bedeutsame Rolle. Mit der Kleidung aber ist alsbald das Putzen und Schmücken, also auch Herstellung von Putz- und Schmuckgegenständen als weibliche Arbeit gegeben. — Wenn Mann und Frau als Eltern zusammenwirken in Züchtung und Erziehung eines jungen Geschlechtes, so gibt doch die Natur dem Weibe zunächst die Ernährung und Pflege des kleinen Kindes, demnächst die Unterweisung und Ausbildung der weiblichen Kinder anheim. In den Kulturzuständen schlechthin allgemein ist ferner die Unterordnung der Frauen unter die Männer, insbesondere der Ehefrau unter den Eheherrn (oft auch unter den eigenen Sohn als Haupt der Familie), des schwächeren unter das stärkere Geschlecht, die Bereitschaft und Gewohnheit der Dienstleistung; daher auch die Pflege der Kranken und der Leichname, der Lebenden und der Gräber der Toten, vorzugsweise den Frauen zu eigen wird. Und an die Krankenpflege schließt sich Krankenheilung durch Hausmittel, durch Zauberei und durch seelisch wirksamen Balsam. Die häusliche Arbeit erhält sich außerdem von altersher in den Tätigkeiten der Mägde und Stützen der Hausfrau, in Hilfeleistungen der Wäscherin, Plätterin und der Scheuerfrau, der Näherin und der Schneiderin, der Kochfrau und anderer beruflich erwerbstätiger Frauen; sie gehen aus den Haushaltungen in die Anstalten über.

§ 16. Zum Außenleben — verglichen mit dem häuslichen — gehört das öffentliche, also insonders das politische Leben; es beruht historisch hauptsächlich in der kriegerischen Tätigkeit, die von jeher bis in die gegenwärtige Zeit, als den Männern ausschließlich zukommend geachtet wurde —

mit ganz verschwindenden, zum Teil sagenhaften Ausnahmen. Verschwindende, aber zum Teil leuchtende Ausnahmen sind auch die Funktionen der Frauen als selbständiger Fürstinnen, Königinnen, Kaiserinnen, Regentinnen, sie sind historisch bedeutend gewesen. Aber auch außer diesen Fällen ist sehr oft mächtig der politische Einfluß der Frauen gewesen. Uralt ist ihre Teilnahme an häuslichen Beratungen, die seelische Leitung des Ehemannes durch die klügere Gattin. Aber auch das hausgesellige Leben, die Gastfreundschaft, der „Salon", werden durch Frauen beherrscht — hier haben sie Rechte und Pflichten, mitzureden, Gunst zu gewähren und zu versagen, hier heißt — für die Fürsten insonderheit — auch die unrechtmäßige Gattin die „Herrin" (Maitresse). Nach Schillers Wort führt die Frau das „Szepter der Sitte"; als solche Gebieterin kann sie Sittlichkeit und Unsittlichkeit befördern, aber auch kluge und törichte Politik veranlassen oder verhindern. Diese Vorgänge haben aber fast ausschließlich in den „höchsten" Regionen des sozialen Lebens, so lange diese auch fast ausschließlich die Politik machten, sich abgespielt; der „Unterrock" wirkt irdisch und unterirdisch mit. Im übrigen und allgemein ist die innere und äußere Teilnahme der Frauen am öffentlichen, zumal am Staatsleben, herkömmlich gering — wenn auch größer in reichen Ländern, Gegenden und Lebensumständen, wo die Zahl der müßigen, d. h. häuslich relativ freier Frauen, beträchtlicher ist. Die Neuerungen, die in dieser Hinsicht ganz neuerdings Platz greifen, werden alsbald Erwähnung finden.

§ 17. Wie schon im Zusammenhange mit dem politischen Leben angedeutet, ist groß und allgemein die Bedeutung der Frau im geistig-sittlichen Leben. Selbst wenn sie hier nur als Mutter jener Männer ihren großen Wert hätte, die als Ritter des Geistes gefeiert werden, so würde dies genügen, ihr einen hohen Rang zu verleihen; denn mag es wahr oder unwahr sein, was ein einseitiger Frauenverächter (es wiegt dadurch um so schwerer) erkannt zu haben glaubte, daß der Intellekt regelmäßig von der Mutter geerbt wird — jedenfalls hat sie, zumal wenn sie lange genug lebt, um ihr Werk zu vollenden, als Gebärerin und als Erzieherin den wichtigsten Anteil an der Urheberschaft bedeutender Menschen. Aber auch als Ehefrau, Geliebte, Freundin, fördert, ermutigt, belehrt die Frau den Mann. Auch ihre unmittelbare Mitwirkung zum geistigen und sittlichen Leben ist in allen Zeitaltern wenigstens derjenigen Gesittung, die uns vertraut ist, mannigfach und stark gewesen. Ebensowohl im allgemeinen Volkstum, als in den Höhen des sozialen Lebens. Das Volkslied, der Volkstanz, das Volksmärchen, Volksspiel und Mummenschanz gehören mit den Elementen bildender Künste zu den himmlischen Rosen, die sie ins Leben flechten, zum

farbigen Abglanz, den zu schaffen sie geschickter als die Männer sind. Wenn diese in großen Werken und berufsmäßig ihren Genius walten lassen, so vollenden sie, was im weiblichen Geiste angelegt ist; und dieser Genius hat immer viel weibliches Metall in seiner Anlage. Denn ihrer Seele nach ist alle Kunst dem weiblichen Sinne und Wesenwillen verwandter, als dem männlichen: wie seine eigene Schönheit, so ist das Weib beflissen, Schönheit überhaupt zu pflegen, das Gefällige auszustellen, sich und andere zu schmücken, das Edle und Starke zu bewundern und sich dafür zu begeistern. Der enthusiastische und zur Bewunderung geneigte Jüngling steht noch dem Weibe, für das er sich zu begeistern am ehesten geneigt ist, auch in seinem Schönheitssinn und seiner lyrischen Stimmung näher als der gereifte, den wir in der deutschen Sprache erst eigentlich als „Mann" zu verstehen pflegen. Wir denken hier freilich an auserlesene Frauen, deren Geist oft den des durchschnittlichen Mannes übertrifft, die als Pflegerinnen des Schönen, als Prophetinnen der Künste, die Gesittung immer gefördert und getragen haben. Ihre große Menge ist ein furchtsames, eben am Geiste wie am Mut schwächeres Geschlecht, immer aber phantasiereicher und seherischer angelegt, als der nüchterne, trockene Mann: dies bewährt sich in dem allgemeinen Verhalten des Weibes zu den Göttern, also zum Glauben an sie, zu Gebet und Opfer und allen Formen des Zaubers wie der Verehrung. Aus der Furcht entspringt die Frömmigkeit, die als Pietät gegen die Verstorbenen, wie gegen Eltern und Ältere, immer ihre edlen Seiten, ihren ethischen Wert offenbart. Damit verbindet sich die Leichtgläubigkeit, die Schwäche des kritischen Bewußtseins, die Lust am Wunder und an wunderbaren Geschichten, die gern im Gedächtnis behalten und weiter getragen werden. Es gilt nicht nur von der einen Religion, was der Historiker und Freigeist Gibbon vom Christentum sagt, daß es „in jedem Zeitalter" der weiblichen Andacht (devotion) in der bedeutsamsten Weise verpflichtet gewesen ist. Allerdings darf es in viel höherem Maße von den älteren, den „katholischen" Gestaltungen des Christentums, als von den protestantischen Neuerungen ausgesagt werden; jenen, die die Mutter Gottes als Himmelskönigin verehren, die auch von Frauen die Entsagung um des Himmelreiches willen verlangen, den freiwilligen Verzicht auf Erfüllung ihres naturgegebenen Berufes; die aber zugleich der Ehe den Charakter als Sakrament verleihen, weil sie das Verhältnis Christi zu seiner Kirche darstellen solle; die sich der Kindesseele bemächtigen, um ihr tiefere Ehrfurcht vor sich, vor der Kirche und ihren Priestern, als vor Eltern und weltlichen Lehrern einzuprägen — im Sinne und Geiste der gläubigen Mutter, die wohl gar durch ein Gelübde, das Kind der Kirche zu weihen, sein Leben

zu retten oder gerettet zu haben meint. Aber auch die so viel verstandesmäßigeren „evangelischen" Kirchen, ja die Freikirchen und pietistischen Gemeinden, die zuweilen den Erwerb des Reiches Gottes und der ewigen Seligkeit wie ein gutes und zur Kapitalanlage lockendes Geschäft erörtern, sind doch immer auf die Frauenseele angewiesen, die ihnen das schwärmerische Element der Hingebung verleiht, dessen sie, um zu leben, nicht wohl entbehren können. Allerdings ist die christliche Religion in besonders ausgesprochener Weise weiblich gerichtet und kann diese Richtung niemals gänzlich verleugnen; denn sie wendet sich an die weiblichen Neigungen zum Mitleid, zur Barmherzigkeit, zur Aufopferung um der Liebe willen; und auch die bereuende und büßende „Sünderin" gehört zu dem Schatze ihrer typischen Gestalten, die immer von neuem Glück und Elend der Frauen der betrachtenden Seele gegenwärtig halten. Nicht selten sind bekanntlich Frauen als Stifterinnen von Sekten aufgetreten. In allen Denominationen gelangen diese Typen zur Geltung; in allen hat die „Schwester" als Helferin, Trösterin, Pflegerin, oft selbstlos und entsagend, sich betätigt; und nicht ist diese weibliche Carität aufs Christentum beschränkt; sie ist eine allgemein-menschliche, wenn auch durch Gesittung und Erziehung gehobene Erscheinung des Lebens.

§ 18. Wenn wir nun unter diesem Gesichtspunkt die großen Zeitalter miteinander vergleichen, so erkennen wir leicht, daß im klassischen Altertum der weichen und weiblichen hellenischen die harte Männlichkeit der römischen Gesittung gegenübersteht und folgt — von welcher Männlichkeit sogar in die römisch-katholische Kirche und in die neuen monarchisch-politischen Gebilde, die sich dem Geiste des römischen Reiches anschlossen, nicht weniges übergegangen ist. Eben darum ist weniger leicht zu gewahren, daß wiederum das Mittelalter eine vergleichungsweise weibliche, die Neuzeit hingegen eine vergleichungsweise männliche Epoche darstellt. Ich versuche, diese Wahrheit im folgenden zu erhärten. Und zwar werde sie wiederum zuerst betrachtet (A) im ökonomischen und also dem allgemeinen sozialen Leben. Da ist eine durchaus feststehende Tatsache, daß das M i t t e l a l t e r in der Wirtschaft der Bedarfsdeckung verharrte — wenn auch Austausch, Handel, Lohnwerk, Produktion für Märkte, Stadtwirtschaft und Geldwirtschaft mehr und mehr zunahmen —, daß aber die N e u z e i t die k a p i t a l i s t i s c h e Produktions- und Verkehrsweise entstehen, wachsen und zur Blüte gelangen sah und noch sieht, wodurch die unmittelbare Herstellung von Gebrauchswerten immer mehr überwunden wurde — wenn auch die jüngste Zeit sie in veränderter Gestalt und bisher geringem Umfange wieder aufleben läßt. Und im engsten Zusammenhange damit steht es, daß

Landleben und Landwirtschaft in jener Periode durchaus vorherrschend blieb, während Handwerk und Kunst nur als dienende Glieder zu diesem Körper sich verhielten —, wenn auch dienend, wie die Sinnes- und Verstandesorgane dem tierischen Leibe dienen —; in dieser hingegen, in der Neuzeit, überwiegt die Industrie, als Herstellung von Waren für beliebige Märkte mit der Tendenz zum Weltmarkte: vorzugsweise die große und als solche wieder die schwere Industrie in Massenwerkstätten, den „Werken", überall in unhäuslichen Manufakturen und Maschinofakturen, den „Fabriken", ausgezeichnet durch Zwingung der Naturkräfte — des Dampfes, der Gase, der Elektrizität — in den Dienst des Menschengeistes, durch ungeheure Eisenkörper, die unter menschlicher Leitung die Produktionskraft der menschlichen Arbeit unermeßlich erhöhen und selbst Arbeit leisten, die sonst weniger rasch, und zum großen Teil weniger vollkommen in Präzision und Gleichförmigkeit, nur Menschenhirn und Menschenhand zu leisten vermochte. Ein großer Warenhandel, der die Märkte aller Länder und ihre wirtschaftlichen Lebensbedingungen kennt und erforscht, ein großer Geldhandel, der ebenso die Finanzen und die politischen Verhältnisse aller Länder studiert, gehören dazu; aber die kapitalistische Produktion selber, und Quasi-Produktion (von Dienstleistungen anstatt von Sachgütern) sind nur abgezweigte, selbständige Formen des Handels, als Unternehmungen, deren einziger Zweck die Erzielung von Gewinn, die insbesondere alle Arbeit und alle andere nützliche Tätigkeit als Mittel zu diesem Zwecke von sich abhängig macht, ordnet, uniformiert und leitet, rationalisiert, typisiert, mechanisiert — ausschaltet, wo sie durch mechanische Leistung ersetzt werden kann, oder nicht hinlänglich sich verwerten läßt, wie das Kapital verlangt und gebietet. Freilich kann das Kapital, je mehr es angehäuft und konzentriert ist, um so mehr auch zeitweilige Verluste und ungenügende Gewinne ertragen und doch fortfahren, zu arbeiten, d. h. arbeiten zu lassen, aber die Gewinninteressen, die es wesentlich bezeichnen, sind wiederum geteilt und möglicherweise entgegengesetzt zwischen produktivem Kapital, Handelskapital, Leih- und Finanzkapital, dem gleichartig auch das im nackten Grund und Boden und seinen mineralischen Schätzen „angelegte" Kapital wirkt, das seinen Anteil an allen hergestellten Werten als „Rente" fordert: was begrifflich, weil eben als Ertrag oder Zins eines „Kapitals", auch als Handelsgewinn gedacht und verstanden werden kann. — In der Hauswirtschaft (dem Oikos, der Domus) hat die Frau von je das Element ihres Waltens, ihrer möglichen Herrschaft, leitender oder helfender Arbeit gehabt und hat es noch. Aber sogar die ländliche Hauswirtschaft ist mehr und mehr in ihrem produktiven Inhalt vermindert; sie ist mehr eine Produktion für

den Markt geworden und hat Zweige, die ihr wesentlich angehörten, an andere Stücke einer markthaften Arbeitsteilung abgegeben, die zum Teil kapitalistische Warenproduktion geworden sind. Vollends die städtische, zumal die großstädtische Hauswirtschaft ist beinahe gänzlich unproduktiv (steril) geworden (obschon es immer ein grober Fehler ist, wenn man ihre noch übrigen Leistungen, die einzeln gering, zu vielen Millionen zusammengefügt doch eine starke Masse bilden, so gering schätzt, daß man sie als „nationale" Produktion garnicht mitrechnet). Um aber zu ermessen, wie sich die relative Bedeutung der Frau als eines selbständigen Faktors der Volkswirtschaft verändert hat, muß man erwägen, daß sie als aktives Subjekt des großen Waren- und Geldhandels, der produktiven und quasiproduktiven kapitalistischen Unternehmung fast garnicht wirksam ist. Der gesamte große Handel — und er ist groß, sofern er beherrschend, nicht dienend wirkt — ist ganz und gar männliche Tätigkeit. Wie der Kriegsdienst, das Soldatentum männliche Tätigkeit ist wegen der aktiv härteren Körperkräfte, der Muskelkräfte des Jünglings und Mannes, so ist es alles Führertum wegen der für dessen Zwecke — das Weitdenken, das Disponieren, die Entschlossenheit und harte Folgerichtigkeit — überlegenen Gehirnkräfte des gereiften Mannes, dem auch die gereifte Frau in dieser Hinsicht sehr selten ebenbürtig wird. Und so sehr auch die Frau durch Listen sich auszeichnet und oft verteidigend sich zu helfen weiß, ferner bleibt ihr doch die große planmäßige „Kriegslist", der bedachte Gebrauch von Worten, Gebärden und Handlungen, um Gedanken, Absichten, Pläne zu verbergen, der „Kürwille" und der aus ihm so leicht hervorgehende Betrug, der so sehr zum Erfolge des „Geschäftes", wo immer er „gewissenlos" geführt wird, nützt und beiträgt: im Handel wie im Kriege und sonst in der Politik, besonders der dem Kriege verwandten auswärtigen Politik und Diplomatie — dieser Künste und Listen ist der weibliche Geist wenn nicht schlechthin unfähig, so doch viel weniger fähig als der männliche: wo er doch sie übt, sind es Angelegenheiten der kleinlichen Intriguen in Liebeshändeln und Prestigefragen der „Gesellschaft", die allerdings durch die magnetischen Einflüsse der Frauen auf Männer auch für Geschäfte jeder Art eine mächtige, ja entscheidende Bedeutung gewinnen können: in diesem Sinne wurde gesagt, daß die Welt von den Römern beherrscht werde, die Römer aber von ihren Weibern; und im gleichen Sinne ist es eine alte Rede, daß England das Paradies der Frauen sei.

§ 19. Wenn aber dem Kapitalismus mit gutem Grunde zugeschrieben (meist zur Last gelegt wird, was uns aber hier nicht angeht), daß er die große Menge des ihm untertanen Volkes in Proletarier- oder, wie man hin-

zufügen sollte, in Proletaroide (Dienende und sonst Abhängige oberhalb und unterhalb der eigentlichen Arbeiterklasse, dazu Schmarotzer des Kleinhandels, persönlicher Dienste usw.) verwandelt; so wirkt er in dieser Richtung noch entschiedener und stärker auf die Frauen, insofern, als sie von der Führung ausgeschlossen sind und zu ihr nicht taugen. Freilich nehmen sie am Reichtum der Männer teil — als Ehefrauen oder Maitressen, als Töchter, die auch erben; sie können selbständig und als rechtsfähige, als beschränkt oder unbeschränkt geschäftsfähige Personen, auch über Kapital verfügen: als Besitzer von Gütern, Häusern und Fabriken, von Obligationen und Aktien gehören sie zu den formalen Subjekten und Nutznießern von Betrieben aller Art und der Börsengeschäfte; aber nicht als Frauen, sondern als privatrechtliche Personen — was eben die nackte Rechtsfähigkeit bezeichnet —, als solche geschlechtloser Art, sind sie Kapitalisten, wie auch das neugeborene Kind es sein kann, auch ehe etwa sein Geschlecht festgestellt werden konnte. Dieser Tatbestand ändert nichts an dem anderen, daß die Frau im wirtschaftlichen Leben durch den Rückgang der Hauswirtschaft, die relative Verminderung der Landwirtschaft, ja noch der gewerblichen Kundenwirtschaft, unbedeutender, minder selbständig geworden ist. Außer in jener Rolle, als Teilhaberin des Reichtums und kapitalistischen Erwerbes, hat sie ganz überwiegend das Los dauernder ökonomischer Unselbständigkeit gezogen. Altherkömmlich und natürlich ist in dieser Hinsicht der häusliche Gesindedienst, zumeist aber nur als eine vorübergehende Berufstätigkeit, die der Heirat vorausgeht, und diese macht dann aus der Magd die Frau eines ländlichen Tagelöhners oder kleinen Bauern oder Handwerkers oder Hökers, als welche sie noch einer gewissen Selbständigkeit sich erfreut. In der großen Stadt wird schon die Magd, je mehr das Dienstbotenhalten nur noch relativ Begüterten möglich ist, öfter einer mehr gehobenen Schicht entnommen. Die große Menge der ledigen Mädchen geht dem freien Erwerbe nach: im Handel, in der Industrie, in persönlichen Diensten. Über Land und Städte ausgebreitet ist die „Heimarbeit" im Dienste kaufmännischer Verleger, die junge Mädchen, Frauen, Kinder und Greise beschäftigt, also dem Familienleben nicht unmittelbar Eintrag tut; wohl aber steht sie in dem unangefochtenen Rufe, durch sehr ungünstige Arbeitsbedingungen auf die Gesundheit und das Wohlbefinden der Arbeiterinnen (die an ihr vorzugsweise teilhaben), schädigend zu wirken. Eine sozial auffallendere und modernere Erscheinung ist aber die Fabrikarbeit, zu der nicht nur Mädchen — zum Teil unreife —, sondern auch Ehefrauen und verheiratet gewesene Frauen in großer Zahl herangezogen werden. Sie ist wichtig auch dadurch geworden, daß sie — nebst der Kinderarbeit — den

staatlichen Arbeiterschutz auf den Plan gerufen hat, und zwar zunächst im Interesse der Volks g e s u n d h e i t, während die Fragen der Familie und der Sittlichkeit viel später in den Gesichtskreis der Gesetzgeber getreten sind. Charakteristisch ist eben, daß die kapitalistische Gestaltung der Produktion und des Verkehrs Frauen wie Männer i n d i v i d u a l i s i e r t, indem sie gleichzeitig die Arbeit, auch solche, die sonst in den Familien geleistet wurde, m e c h a n i s i e r t und dadurch ihre Produktionskraft so steigert, daß die der Familie als Zeitvergeudung erscheinen muß. Es bleiben bedeutende Reste häuslicher Tätigkeit übrig; aber durch den Geldlohn der außerhäuslichen Fabrikarbeit noch mehr als durch den der Heimarbeit wird die Frau und zumal das Mädchen jener entfremdet, sie erscheint als unwichtige Begleitung des Verzehrs und Verbrauchs von Gütern, während zum Behufe des Erwerbes Geld und immer Geld verdient werden muß — so daß sie in dieser Hinsicht gleichsteht mit der großen Dame, die ohne Mühe viel mehr Geld einnimmt, das sie befähigt, durch ihre Dienstboten die umfangreichere häusliche Arbeit ihrer Haushaltung leisten zu l a s s e n. Die Zerrüttung des Familienlebens geschieht nicht selten auch durch das außerhäusliche gesellschaftliche Reise-, Vereins- und Bildungsleben der Frauen; für die große Menge des Volkes aber durch die außerhäusliche Arbeit, und in dieser Hinsicht haben auch die sittlichen Gefahren neben den gesundheitlichen oft die Aufmerksamkeit der Gesetzgeber, wie der Sozialpolitiker, geistlicher und weltlicher, auf sich gezogen, die besonders mit der Fabrikarbeit verheirateter Frauen, überhaupt aber mit der Nachtarbeit, der Arbeit „unter Tage" und andere Verwendung der weiblichen als wohlfeiler Arbeitskraft in großen Betrieben, insbesondere der Gastwirtschaft, verbunden sind. Ein besonderer Nachteil, der den Wettbewerb der Frau mit den Männern zugunsten jener, eben dadurch zugunsten des Kapitals, und folglich zu ungunsten des Mannes, wendet, sofern dieser einen Familienlohn erwerben will, ist die Ungelerntheit der weiblichen Arbeit, die sie als allgemeine Arbeitskräfte in weitem Umfange um so mehr geeignet macht, je mehr die Arbeit mechanisiert wird; aus demselben Grunde, wie es auch die Kinderarbeit ist, die nur der gesetzlichen Hemmung weicht. Diese Qualitätlosigkeit haftet aber der weiblichen Arbeit nicht als solcher an; die Künste des Haushaltes, so lange als dieser seine natürliche Fruchtbarkeit besitzt und entwickelt, sind keineswegs qualitätlos: das Buttern und Käsemachen, Kochen, Braten, Backen, Brauen, das Seifekochen, Lichtziehen, Tintemachen, das Spinnen, Weben, Appretieren, Bleichen, Schneidern, Stopfen, Flicken, dazu die feineren Handarbeiten mit Stricken, Sticken, Putzmachen, endlich die Mannigfaltigkeit der Pflege des Federviehs und der Gartenarbeit

— das alles gehörte zu einem ländlichen Hauswesen, dem die Hausfrau vorstand, auch wenn er nur von mäßiger Größe war. Hier hat sich großenteils erst während des 19. Jahrhunderts, nach Bebels Worten (Die Frau[25] S. 223) eine große Revolution vollzogen, „der wir nur so wenig Beachtung schenken, weil wir sie für selbstverständlich halten". Aber auch in härterer Handwerksarbeit waren die Frauen nicht immer ungeschickt und inaktiv. Im mittelalterlichen Handwerk durften „Frauen, Töchter und Mägde dem Meister [und der Meisterin] in seinem Betriebe behilflich sein, die Töchter wurden vielfach zur regelrechten Lehre gleich den Söhnen zugelassen". Aber „sehr früh schon machte sich das Bestreben geltend, die Frauen aus den Gewerben zu verdrängen". Indessen erst „gegen Ende des 16. Jahrhunderts mehren sich diese Bestrebungen", erst „vom Ende des 17. Jahrhunderts an ist der Ausschluß der Frauen von allen zünftigen Gewerben in der Hauptsache vollendet" (Pierstorff HWB.[3] VIII S. 696. Vgl. z. B. Roscher N. Ö. d. Handels usw. S. 810[1]). — Naturgemäß bleiben aber auch als bloße Lohnarbeiterinnen die Frauen zunächst und vorzugsweise — außer in der Landwirtschaft, Gärtnerei und im Hauswesen — in den Gewerben, die ihren alten Künsten am meisten verwandt sind und davon abstammen, also in der Bekleidungs- und der Textilindustrie, in den Gewerben der Nahrungs- und Genußmittel, der Reinigung; als Handlangerinnen dringen sie aber in fast alle Betriebe mehr und mehr hinein, und werden, wo nicht das Gesetz es verwehrt, sogar unter Tage in Bergwerken beschäftigt. Besonders zugänglich ist aber der Handlangerei der Kleinhandel, zu dessen äußerem Betreiben auch weibliche Gewandtheit und Liebenswürdigkeit sonderlich befähigt. — Das ganze Gebiet der weiblichen Lohnarbeit ist aber — schon weil es die Mädchen individualisiert und zum guten Teil aus den häuslichen Tätigkeiten herausreißt — der Ehe nicht günstig. Auch in der Ehe wirkt es sichtlich der Fruchtbarkeit wie der Qualität der Früchte oft entgegen. Leibliche und seelische Schädigungen, die dem Leben der Fabrikmädchen, der Kellnerinnen, der (landwirtschaftlichen) Wanderarbeiterinnen anhaften, hinterlassen ihre Spuren in Kinderlosigkeit, Lebensschwäche und Säuglingssterblichkeit, in einer vom Mutterleibe an unterernährten Nachkommenschaft. Man darf sagen: im ganzen wirtschaftlichen Leben ist durch die neuzeitlichen Momente die Frau sich selber entfremdet worden.

§ 20. Ich betrachte nunmehr die Wahrheit, daß das Mittelalter eine vergleichungsweise weibliche, die Neuzeit eine im gleichen Verhältnis männliche Epoche darstellt,

B. im politischen, also im Gemeinde- und Staatsleben.

Die Behauptung scheint sich in offenen Widerspruch zu setzen gegen die Tatsache, daß das Mittelalter ein rauhes kriegerisches, die Neuzeit ein

sanftes und friedliches Zeitalter zu sein scheint. Von Roheit und Verfeinerung wird in späterem Zusammenhang zu reden sein. Was aber Kriege als solche betrifft, so ist der auffallendste Unterschied der, daß wie im Arbeitsleben dort Kleinbetrieb, hier Großbetrieb vorherrscht, so auch in bezug auf Kriege. Das Mittelalter ist eine Zeit der kleinen Kriege, die Neuzeit die der großen Kriege. Dort Faustrecht, Raubrittertum, Fehde — hier Religions- und Handelskriege, Revolutions- und Bürgerkriege, Millionenheere und Weltkriege. — Solange als das Gemeindeleben das Staatsleben überwog, war dem weiblichen Geschlecht eine größere, wenn auch nur mittelbare Teilnahme eigen, weil das Gemeindewesen, örtlich gebunden, daher gemeinschaftlicher, familienhafter ist. Die patriarchalische Verwaltung, die in den Landgemeinden natürlich ist, wo die Burg oberhalb ihrer sitzt, ist in der Regel auch eine matriarchalische; der weibliche Einfluß wirkt eher für Frieden und Recht, als für Gewalt und Zwang, daher mäßigend und mildernd auf den Herrn und Richter. Die Frau schützt das Herkommen, das der männliche, interessiertere Geist zu brechen oft beflissen ist. Die unpersönliche Gewalt des Staates ist Sache des Staats-Mannes. Zuerst durch seine Beziehung auf den Krieg und das Heerwesen, durch Einrichtung stehender Heere bewährt der Staat seine harte männliche Natur. Auch nach innen richtet er seine Zwangsgewalt als Polizei, als Vollstreckung gerichtlicher Urteile, also in Gestalt der Gefängnisse und anderer Anstalten, die durch Waffen behütet werden müssen. Wenn dagegen das Gemeindeleben als religiöses und durch die Kirche sich vollendet, so ist hier eine Institution, die dem friedlichen oder doch minder gewaltsamen Sinn des Weibes weit sympathischer ist. Auch in der Kirche regieren Männer; aber zum Berufe des Priesters gehört es wesentlich, durch Zauberhandlungen und durch Reden zu wirken; auch wohnt dem Priester als solchem, wie seinem Gewande, etwas Weibliches bei, zumal wenn ihn das Gelübde dauernder Jungfräulicheit bindet. Ein junges blühendes glückliches Weib wünscht und liebt den Mann voll Kraft und Mut, sogar wenn er hart und grausam ist; aber das Weib von solcher Art ist die seltenere Erscheinung. Viel häufiger ist das leidende, sorgende, furchtsame Weib, dem Angst und Phantasie die Geister und Götter nahebringen, das in seinem einfältigen Arbeitsleben an jungen Kindern seine Lust, aber auch seine reichliche Plage hat, das durch Schmerz- und Trauergefühle mehr bedrückt als durch Lust und Jubel gehoben wird — ihm kommen die Tröstungen der Religion entgegen, der geistliche Mann ist sein Helfer, die Hoffnung auf ein besseres Leben nach dem Tode ist

ihm willkommen, die fromme Feier in würdevollen Formen spricht zu seinem Gemüte, die Beichte und Buße entlastet ihm das Gewissen, lindert die Furcht vor Rache und Strafe. Das Christentum ist die welthistorische Verneinung der römischen Männlichkeit durch den weicheren orientalisch-hellenistischen Geist, des Militarismus durch das Gebot des Friedens, der Herrschsucht durch Entsagung und Dienstwilligkeit. Auch waren in den ersten Jahrhunderten Frauen seine Hauptträger, es galt den Heiden, die es darum verachteten, als der Aberglaube der Ungebildeten, der Sklaven und der Weiber; andererseits rühmten die Freunde diesen nach, daß sie in zahlreichen Martyrien viele Mannestaten vollbrachten. Demut, zumal der vorgestellten Gottheit und ihrem heiligen Stellvertreter gegenüber, ist dem Weibe natürlicher als dem Manne; Beten und Flehen geht ihm aus dem Gefühl und Bewußtsein seiner Schwäche und seiner Ohnmacht hervor, die es umgebenden Nöte mit starker Hand und mit Erkenntnis ihrer Ursachen zu überwinden; eine Ohnmacht, die freilich auch der rüstigste Mann immer wieder empfinden muß. Aber auch zur Tätigkeit im Sinne der Menschenliebe und Barmherzigkeit sind Frauen immer geneigter gewesen als Männer und die Sanftmut und Geduld, die bei ihnen wahrscheinlicher ist, macht sie geeigneter für alle Werke der C a r i t ä t, zu denen schon das Mütterliche ihres Wesens sie leichter bewegt. Ganz besonders die römisch-katholische Kirche hat immer diese Neigung der weiblichen Seele begünstigt und gepflegt, sich selber dadurch gestärkt. Aber auch die weit mehr auf männliche Denkungsart zugeschnittenen Neukirchen und Sekten können die weibliche Frömmigkeit und Barmherzigkeit nicht entbehren. Die Kirche selber ist längst als ein weiblicher Geist im Gemeinleben erkannt worden: als „Mutter" aller neueren Gesittung wurde sie oft gefeiert und neuere Theorien haben sie mit Recht als weiblichen Wesens der männlichen Art des Staates entgegengestellt. — In monarchischen Staaten interessiert die meisten, und gerade die gebildeten Frauen am meisten, die Familie des Königs oder Herzogs; es ist ihnen natürlich, zu Prinzen und Prinzessinen mit neugieriger Ehrfurcht emporzuschauen. Es interessiert sie auch, der Sitzung eines gesetzgebenden Körpers beizuwohnen und schwungvolle lange Reden vielgenannter oder sogar berühmter Männer zu hören. Die politischen Probleme liegen den Frauen, auch sinnreichen und klugen, in der Regel fern. Gleichwohl hat die Ausdehnung der politischen Wahlrechte auf die Frauen auch in dem Sinne eine große Bedeutung, daß sie ihnen eine Anregung gibt, diese Probleme kennen zu lernen und sie nötigt, wenigstens zu solchen sich innerlich zu stellen, die das Familienleben und sonst das Wohl der Frauen und Kinder unmittelbar betreffen oder doch in

ihren Wirkungen angehen. Lebhafter noch wird die Teilnahme der Frauen, wenn sie mehr und mehr lernen, diese Dinge zu verstehen, den Angelegenheiten der Gemeinde und vollends — in Rückkehr zu ihrem natürlichen Element — der Kirche oder sie ersetzender moralischer Verbände sich zuwenden. Die subjektiven öffentlichen Rechte des Weibes sind ein folgerichtiges Ergebnis des „Individualismus", der von der Familie wie von aller bindenden Gemeinschaft sich abscheidet; aber dieser Individualismus enthält in sich auch den „ethisch-politischen Gedanken der autonomen Persönlichkeit: von einem weiblichen Denken nachgebildet, mußte er zur Forderung der Menschenrechte für die Frauen führen" (G. Bäumer). Die Folgen dieser nicht wieder verlierbaren Errungenschaft für die Frauen werden sehr bedeutend sein. Wenn in unverkennbarer Weise die soziale Entwicklung in der Richtung auf eine sozialistische Gestaltung des wirtschaftlichen Lebens fortschreitet, so werden die Frauen die darin enthaltenen Tendenzen zur „Gemeinschaft" erkennen und würdigen, sie werden aus ihrem Gemüt und Gewissen, unterstützt durch Einsicht ihres wahren Nutzens, die Ehe und also die Familie wiederherzustellen und zu erheben sich angelegen sein lassen; sie werden eben darum, und aus anderen Beweggründen, den Völkerfrieden zu fördern sich bemühen und dadurch den ungeheuren Kräften, die auf gegenseitige Vernichtung abzielen und die wilden Urinstinkte der Männer immer aufs neue entfalten, um der Gesittung willen entgegenwirken.

§ 21. Hier führt uns schon die Überlegung in das Verhältnis von Mittelalter und Neuzeit und das Verhältnis der Geschlechter dazu.

C. im geistig-moralischen Gebiete.

Es ist eine anerkannte und oft erörterte Bemerkung, daß das Ewig-Weibliche das poetische Element im menschlichen Zusammenleben darstellt. Sie gilt in dem Sinne, daß Schmücken und Zieren, Pflege des Organischen und Lebendigen, daß Schönheit und Anmut, Lust und Liebe, Naivität und Unmittelbarkeit die Poesie des Lebens wirken. Poesie ist das ganze Gebiet des Wesenwillens und der Gemeinschaft, Prosa das des Kürwillens und der Gesellschaft. Darum erscheint immer wieder, trotz aller seiner Roheit und Finsternis, das Mittelalter als poetisch — als farbenreich und lebensvoll, als lustig — sogar England, die Geburtsstätte des höchstentwickelten Handelsgeistes, hatte noch im ersten Jahrhundert, das sonst der Neuzeit zugerechnet wird, seinen Charakter als merry old England sich bewahrt, der uns in Shakespeare'schen Dramen, dieser stärksten Offenbarung des nordgermanischen Geistes, entgegenlacht —; als tiefsinnig in seiner Einfalt, als einfältig in seinem Tiefsinn. Hingegen

die Neuzeit: prosaisch, nüchtern, reflektierend, systematisch ordnend, regulierend, rechnend und berechnend — die „Rechenhaftigkeit" wird von Sombart als „einen eisernen Bestand im kapitalistischen Geist bildend" charakterisiert, und es sei darunter zu verstehen „die Neigung, die Gepflogenheit, aber auch die Fähigkeit, die Welt in Zahlen aufzulösen, und diese Zahlen zu einem kunstvollen System von Einnahmen und Ausgaben zusammenzustellen". Der kapitalistische Geist ist nur der höher entwickelte Handelsgeist, und dieser ist in seinen Tendenzen ein Herrengeist, hart und konsequent, ja lieblos und finster in seinem trockenen Ernst, wie er dem Puritaner, der einen sicheren Platz im Himmelreich, und dem Kaufmann, der sehr viel Geld verdienen will, gemeinsam ist. Dagegen nimmt wieder der „hochkapitalistische Geist" des großen Unternehmers, eine Farbe der Erhabenheit an, die aus seinem Streben ins Grenzenlose, das der Weltwirtschaft, wie immer schon der Fahrt auf's Weltmeer eigentümlich ist, abgeleitet wird, und diese will Sombart an dem Trachten des Kindes messen — wir alle bleiben freilich immer, obschon in sehr verschiedenem Maße, Kinder in unserem ganzen Leben. Die Frauen bleiben es mehr als die Männer, folglich die weiblicher angelegten — genialischen — Naturen mehr als die normalen Männer des vernünftigen Geschäftes. Sind doch alle diese Unterschiede immer nur als relative Unterschiede zu verstehen. Da ist freilich noch prosaischer, reizloser und trüber als das Leben des prosperierenden Kaufmanns und Fabrikherrn — der des Kontors und des Ärgers müde, an die See oder ins Gebirge zur Erfrischung oder auf eine Geschäftsreise über den Ozean zieht — das Leben des Arbeiters und der Arbeiterin, körperlich oder geistig Arbeitender, die in der Monotonie und Geistlosigkeit ihrer Beschäftigung seelisch verwelken, wenn ihnen nicht im Familienleben eine Erquickung winkt, in der Pflege eines Pachtgärtchens im Sommer, und in gelegentlichen Kunstgenüssen des Winters; auch etwa in der anregenden Teilnahme an geselligen oder gewerkschaftlichen oder politischen Verbänden und Vereinen. Für alle gilt jedoch, daß die Verminderung des Familiengeistes und der Lust an Kindern, die Zerrüttung und Zerspaltung der Ehen, das soziale Leben in seiner Wurzel beschädigt, indem es ihm eben jene Reize verkümmert, die das poetisch-anmutige Element darin ausmachen, und es reduziert auf das intellektuelle Dasein und Wirken, das nur für wenige Auserlesene eine Befriedigung ihres Gemütes bedeutet, und solche sind unter den Frauen unwahrscheinlicher, also seltener als unter den Männern; im allgemeinen bedeutet diese Reduktion Zunahme der egoistischen Verständigkeit, die nichts will als Gewinn an äußeren Gütern, an Bequemlichkeiten und Er-

leichterungen, an Befriedigung der Eitelkeit, an wechselnden Vergnügungen und Unterhaltungen, für die Frauen teils ein Wachstum ihrer im bloßen Geschlechtsinstinkt beruhenden Eigenschaften, teils aber einer Vermännlichung, die allerdings auch eine Hebung ihres persönlichen Bewußtseins in sich schließt, und diese vermag, durch die Selbsterkenntnis hindurch, auch dahin zu wirken, Gegenkräfte gegen eine solche gesellschaftliche Entwicklung zu erwecken und zu befördern. Nicht ohne Sinn setzte Auguste Comte, der nicht Sozialist war, für die Regeneration des sozialen Lebens alle seine Hoffnungen in die Frauen und die Proletarier: wir erleben heute, daß jene wie diese den Gedanken der „Gemeinschaft" pflegen, daß sie verkünden, ihr Streben gehe dahin, das allgemeine Streben müsse dahin gehen, Gemeinschaft wiederherzustellen; man erkennt also, daß man ihrer Zerstörung gegenübersteht, man wird auch erkennen, daß die ersprießlichste Methode sein wird, die noch gebliebenen Reste als Keime zu ernähren, und die Trümmer selbst als Bausteine zu verwerten. Richtige Einsicht wird aber auch lehren, daß ein solcher Wiederaufbau nur innerhalb der gegebenen und nicht nach Belieben und Wünschen veränderbaren modernen Gesellschaft möglich ist; nur mit ihren Mitteln und Künsten, nur im Geiste reiner und strenger Wissenschaft.

§ 22. Zur Poesie des Lebens hat immer auch Religion und Religiosität mit Einschluß alles Geister-, Gespenster- und Zauberglaubens gehört. Teils an sich selber, mehr aber durch die Kunst, die von solchen Motiven beseelt wurde. Historische Betrachtung läßt uns alle echte Kunst, volkstümlich edle Kunst, im Gefolge der religiösen Stimmungen und zum guten Teile der Glaubensvorstellungen auftreten. Aber sie ist nicht dadurch bedingt, nicht davon abhängig, sie ist ihrem Wesen nach frei und kann auch mit der freiesten Denkungsart, wenn sie zugleich tief und von heiligem Ernste erfüllt ist, eine innige Verbindung eingehen. Das ist die Dichtung im Geiste Goethes, um von geringeren aber ebenso echten Dichtern zu schweigen. Wenn bildende Künstler aber aus ihrer Künstlerseele heraus, oft den Blick zurück zur „alleinseligmachenden" Kirche gewandt und auch den Weg zu ihr gesucht und gefunden haben, so war zwar die Schau richtig gerichtet: denn diese Kirche ist von ästhetischen Motiven, die zugleich ethische sind, erfüllt, aus solchen erwächst die große Kunst; aber der Weg war ein Irrweg. Es gibt keine allein seligmachende Kirche und keine beseligende Kraft außerhalb der „sozialen Vernunft", die in erster Linie Wahrhaftigkeit, in anderer das Trachten nach wahrer Gemeinschaft gebietet, auch wenn sie nur in der „kleinsten Schar" sich zeigen möchte. Denn diese kann genügen, das Leben des Künstlers wie des Denkers mit

dem vollen Strom der Liebe zu erfüllen. In diesem Sinne bleibt das Selbstbewußtsein des einen wie des anderen unabhängig von dem Zeitalter, an dem ihm teilzuhaben beschieden ist. Immer ist es eine Rückwirkung des weiblichen Geistes, die in der Ahnung, dem Glauben, der Anschauung und in der Schwärmerei sich gefällt und gegen Vernunft und Wissenschaft sich empört. Diese werden nur dann ein Übergewicht behaupten und immer wieder erneuen, wenn sie den Sinn jenes Geistes richtig erkennen und anerkennen, wenn sie also ihn in seiner Sphäre walten lassen, ja, hegen und pflegen, aber ihm auch seine Grenzen anweisen. Ungemein erschwert wird es dadurch, daß jene, des Menschen allerhöchste Kraft selber dem Weibe anheimfällt, und zwar teils den Frauen selber, deren heißer Bildungshunger gierig nach Neuem und Neuestem schnappt und ohne Kritik das Ja und das Nein durcheinander wirft; zum größeren Teile aber verweiblichten jungen Männern, denen ihre Phantasie und Beweglichkeit, Trugbilder vorgaukelt, an die zu glauben sie für ihr Recht und sogar für ihr Verdienst halten. Die Befruchtung des weiblichen Geistes durch den männlichen Geist bringt geistvolle Menschen hervor, die auch wissenschaftliche Denkungsart und poetische Empfindungsart in ihrer Seele verbinden. Die eine kann die andere vertiefen oder erheben; aber sie können auch einander schwer beschädigen, ja verderben.

III.

§ 23. Eine Reihe bedeutsamer Folgerungen lassen sich aus der Kombination der hier dargestellten beiden Richtlinien ableiten. Die Samtgenerationen wirken nach einander; die vierte kennt schon die erste nicht mehr und versteht ihre Beweggründe und ihr Wesen nur insoweit, als sie die gleichen geblieben sind. Freilich gibt es auch eine bedeutende atavistische Tendenz: zu ungunsten des unmittelbar Vorhergehenden das Frühere zu hegen, zu idealisieren und nachzuahmen. Das Männliche und das Weibliche hingegen sind immer zusammen und wirken unablässig aufeinander, zum Teile wider einander: Nachahmung und Opposition liegen auf beiden Seiten, aber zumal beim Weibe, dicht neben einander. Die Wechselwirkungen der Generationen und die Wechselwirkungen der Geschlechter laufen parallel, und die Linien selber üben wechselseitigen Einfluß. Nur auf zwei Folgerungen daraus werde noch hingewiesen.

1. Wenn die Kultur und Zivilisation in bezug auf die männliche Körperkraft „kontraselektorisch" wirken, so bedeutet dies die bekannte Erscheinung der Verweichlichung und diese galt den harten Römern als gleichbedeutend mit Verweiblichung (effeminatio). Wenn auch die Identi-

tät nicht zugegeben werden muß, so sind doch die Wirkungen zum guten Teile wirklich diese. Der Körperbau wird zierlicher und zarter, die Muskeln treten weniger hervor, die Gestalten sind oft kleiner und fetter, der Kopf im Verhältnis zur Körperhöhe länger, der Hals kürzer, die Extremitäten kürzer, der Rumpf länger, das Becken breiter, der Bartwuchs schwächer — alle diese weiblichen Merkmale erscheinen in Männern, sofern jene Tendenz sich erheblich bemerkbar macht; zugleich aber auch Merkmale des weiblichen Geistes: die Lebhaftigkeit, Unmittelbarkeit, Gesprächigkeit, die sich steigert zur Schwatzhaftigkeit, die Schaulust und Hörlust, Frühreife der Kinder, die Vorliebe für Putz, für Schmuck und Eleganz — getrennt von den Zeichen der Macht und Würde, auf die sonst der Mann mehr Wert legt — das Intuitive und Künstlerische, die Listigkeit und Verschlagenheit, auch die Neigung zur Schwärmerei und Begeisterung —, diese Charakterzüge sind dem modernen Mann, dem großstädtischen und zivilisierten, mehr eigen als dem rauhen Krieger und Landmann, und der Bauer hat in seinem Gemüt mehr weibliche Elemente als der Ritter, so sehr auch dieser in der Galanterie ihm überlegen ist. — Diesen Tatsachen steht nun gegenüber, wenn auch nicht ohne Zusammenhang damit, die männliche Fähigkeit des Rechnens und Berechnens, die Härte des Handelns nach vorgesetzten Plänen, die Unterwerfung der Mittel unter die Zwecke, der Geist des Geschäftes in wirtschaftlichen und in politischen Dingen: der hochentwickelte Kürwille, der auf männlicher Tatkraft und Entschlossenheit entspringt und ebenso sehr den modernen Menschen und den Großtstädter bezeichnet, auch mit mehreren der genannten weiblichen Merkmale oft in derselben Person sich begegnend — der Typus der gesteigerten Intellektualität und Geistigkeit, wie er in ausgeprägten Formen beim Juden auffällt, worauf Sombart geistvoll hingewiesen hat (Die Juden 313 ff.), der sich auf bedeutende jüdische Autoritäten dafür beruft, und aufmerksam macht, wie die Rationalisierung des Lebens, der volle Ausdruck des Kürwillens mit der Bezwingung der Triebe, gerade der heftigen, zusammenhängt, und dadurch bedingt ist. Dicht daneben freilich steht unter den Juden, wie unter den heutigen und großstädtischen Menschen überhaupt, der weiche, schwärmerisch, poetisch-lyrisch und musikalisch angelegte Mann, der wiederum auch das Talent zum Schauspieler besitzt und pflegt. — Ebenso ist aber die Vermännlichung des Weibes ein allgemeiner Zug der Modernität, der Großstadt, der Zivilisation, ein Zug, der gleichfalls im Judentum prägnant hervortritt und hier wie überall vorzugsweise in der Richtung, es dem Manne an Intellektualität gleichzutun: nicht selten an Geschäftsverstand, öfter an

wissenschaftlichem Verständnis, an politischer Leistung in Wort und Tat. Daneben macht sich auch in rasch gesteigertem Maße die Neigung geltend, in körperlicher Tüchtigkeit und Kraft mit Männern zu wetteifern: in Gymnastik und Spiel („Sport"), wohl gar im Amazonen-Kriegsdienst; und Frauen, die in weiblicher Art des Dienstes auch die im Weibe lebhaftere Furchtsamkeit zu überwinden wissen, sind im Kriege von heute wohl eine häufigere Erscheinung als je zuvor. Für den Mutterberuf der Frau dürfte diese Art der körperlichen Ausbildung nicht ungeteilt günstige Wirkungen haben. Eben dieser wird sichtlich unmodern.

§ 24. 2. Ein anderer Punkt, in dem die hier gezeichneten Richtlinien sich schneiden, ist die Gestaltung des Lebensstils und der Lebensstimmung jedes Zeitalters, das eine Samtgeneration oder (zumeist) mehrere solche in sich befaßt. Darin reflektiert sich nicht nur das Verhältnis einer Samtgeneration zur vorhergehenden und den vorhergehenden, nicht nur das Verhältnis der zusammenlebenden Generationen zu einander; sondern auch das Verhältnis zwischen dem männlichen und dem weiblichen Geiste in ihrer „Ehe" — oder wie immer man ihr Zusammenwesen, Zusammenwohnen, Zusammenwirken benennen mag. Denn es erstreckt sich in Wahrheit auf alle Gebiete des sozialen Lebens.

Naturgemäß ist, daß Lebensstil und Lebensstimmung einer jungen und frischen Kultur selber jugendlich sind, daß man hoffnungsfreudig und verwegen in die Zukunft blickt. Offenbar ist so die Art jener Germanen, die das morsche römische Reich zertrümmerten und rasch die Formen der Regierung und die Technik des Verkehrs sich aneigneten, die sie in dieser für jene Zeit so gewaltigen Zivilisation vorgefunden haben. Jugendlich und roh ist das Wesen der „Völkerwanderung" und ihrer Völker. Sicherlich hatten sie viele Kinder. „Numerum liberorum finire . . . flagitium habetur." Die Männer liebten Jagd und Krieg und Zechgelage und wildfröhlichen Gesang, der bald einem Helden der Vergangenheit wie Armin, bald dem Kampfe selbst, dem Haß des Nachbarstammes, der Rache und dem Triumphe galt. Dem Heldentum schloß sich der Glaube an das Fortleben der Helden in Walhalla an, die Götter waren sie selbst in ihrer Lebensfreude, auch ihnen winkte freilich ein zeitliches Ende — was dann folgen würde, darüber dürfte kaum ein Greis gegrübelt haben. Aber in diese rauhe Männlichkeit trat das bleiche Christentum, die Weisheit der Erlösung, Weisheit des Feindes, dessen Länder erobert wurden: ein ungeheueres Erlebnis, eine tiefe Verdüsterung des Sinnes, entsprungen aus dem fernen Morgenlande, aus einer satten und müden Gesittung, angetan mit der Erhabenheit eines überlegenen Wissens und Könnens. Dem neuen

Zauber und Glauben sich zu beugen war die Frau eher geneigt als der Mann; nicht die Bäuerin aber die Edelfrau, die wahrscheinlich oft unmittelbar aus römischen Geschlechtern stammte; denn es pflegt die Entartung, besonders die des Intellektes, oft im Mannesstamme, der dann auch bald ausstirbt, um sich zu greifen, wenn aus den gleichen Familien noch tüchtige Frauen hervorgehen. Der Frau liegt die vom Christentum geforderte Demut, Ergebenheit, Friedfertigkeit näher als dem Manne, zumal dem Krieger; und durch die Furcht vor Fegefeuer und Höllenstrafen konnte immer der Geistliche sie beherrschen. Wenn Steinhausen (Geschichte der deutschen Kultur 132 f. 147) ausspricht, noch zu sächsischen Zeiten, also im 10. und 11. Jahrhundert, habe das Rauhe mit dem Zarten, das Gewalttätige mit dem Weichen, der ungestüme Lebensdrang mit schwärmerischem Entsagen *in ein und derselben Seele* im Kampf gelegen, so deutet er damit zugleich darauf hin, wie es in verschiedenen Seelen sich entwickelt hat, und das jedesmal Zweite war nicht nur das Neue, nicht nur das Religiöse, es war auch das Weibliche. Die Aufnahme des Christentums in der germanischen Zeit war eine Heimführung, eine Vermählung, und bestätigt in einem großen historischen Charakter, daß die alten Deutschen, wie Tacitus berichtet, meinten, es wohne den Frauen etwas Heiliges und Seherisches inne. So vermischt sich früh mit der jugendkräftigen Lebensstimmung der Gedanke, von dem das Christentum, dies Erzeugnis des Spätjudentums und des Hellenismus, diese Staatsreligion des römischen Reiches, in seinen Anfängen tief durchdrungen war: der Gedanke des nahen Weltendes mit der Hoffnung auf das 1000jährige Reich unter dem Szepter des wiedergekommenen Christus; ein Gedanke, den die Kirche bekämpft hatte, weil sie selber das Reich Gottes darstellen wollte, den sie aber nie unterdrücken konnte — noch, als die mittelalterliche Kultur im freudigen Aufstieg war, kommt er zu ergreifendem Ausdruck in der Chronik und geschichtsphilosophischen Betrachtung Ottos von Freisingen, des Oheims Barbarossas. Er wurde genährt durch die ungeheuere Verwilderung, die gerade der Glaube als vermeintliche Wahrheit und zugleich als Mittel der Gewalt und Eroberung in den römisch und christlich gewordenen Völkern als Vernichtungswille gegen „Heiden" und Juden entfesselt hatte.

§ 25. So ist auch während jener ersten Jahrhunderte im gesamten Gebiete der Kunst tiefe Zwiefachheit und oft der Zwiespalt anzutreffen vollkommener Naivität und Einfalt, fröhlicher Weltbejahung auf der einen, des herben Ernstes jener geistlichen Stimmung und Gedankenwelt auf der anderen Seite, die schon durch die fremde Sprache als Symbol des

fremden Stiles eine gealterte Weltkultur und Weltverneinung in sich darstellt. Tiefe Klüfte scheiden jenes Zeitalter, zumal seine Entstehung, von dem heutigen Stande europäischer, christlicher, wissenschaftlicher, technischer Zivilisation: aus einer Vergangenheit, die um viele Generationen hinter ihr liegt, entwickelter. Unrichtig ist es, die heutige Lebensstimmung greisenhaft zu nennen: sie hat noch viele jugendfrische Elemente, zumal in den jungen Menschen, nicht am wenigsten denen weiblichen Geschlechtes, und den jungen sozialen Schichten. Aber sie ist allerdings durch die Last der Überlieferung von Jahrtausenden, und eben darum durch den Geist eines vorgerückten Lebensalters stark bezeichnet. Die Großstädte, die am meisten dazu wirken und beitragen, stellen einen gewaltigen Mischkessel dar, in dem viele junge und gesunde Elemente des Volkstums verdampfen: sie werden oft angeklagt, weil sie die Jugend massenhaft in sich aufnehmen und massenhaft biologisch unfruchtbar in sich versinken lassen. Es wird aber vergessen, daß sie einen beträchtlichen Teil wieder aus sich entlassen, der durch Erfahrungen bereichert, in kleineren Städten und auf dem Lande sich fortpflanzt, freilich sind die Erfahrungen oft solche, die in Gestalt von Krankheiten der Seele wie des Körpers Verderben bergen und vermehren. Die Lebensstimmung der Großstadt ist, ungeachtet des Überwiegens jugendlicher Jahrgänge, denen die Kinderarmut gegenübersteht, gedämpft, trüb und oft gedrückt. Durch atemlose Geschäftigkeit wird sie charakterisiert und durch die Öffentlichkeit der Straße und des Marktes, der Versammlungshallen und der Vergnügungspaläste, durch Getöse und Aufregung ringsum, durch verringerte Bedeutung des häuslichen und das familiär-geselligen Lebens, durch die Fremdheit derer gegeneinander, die mit einander verkehren, die Fremdheit der meisten in ihrem Verhältnis zum Wohnort und Wohnhause, durch die allgemeine Wurzellosigkeit und Beweglichkeit, durch den lebendigen Individualismus und Egoismus, die in den „materiellen" Lebensverhältnissen mehr als in irgendwelchen Ansichten und Lehren ihren Grund haben, aber auch nicht gleichbedeutend sind mit Bosheit und Niederträchtigkeit, nicht mit Gemeinheit im Sinne des bloßen Strebens nach gemeinen Genüssen, wenngleich sie leichter als eine mehr durch Gemeinschaft gebundene Sinnesart dahin führen mögen; die Bildung ist doch eine Kraft, von der manche edle Gegenwirkungen ausgehen. Viel Roheit und Schmutz wird auch von Land und Stadt in die Großstadt hineingetragen, aus sittlich niedrigeren in sittlich höhere Gegenden. Aber die Großstadt ist die erlesene Stätte der ganzen ungeheueren Häßlichkeiten des modernen Lebens, die immer mehr jene heimlichen Reize vermindern, an denen das

menschliche Leben in einfacheren Verhältnissen reich gewesen ist: seine seelischen Reflexe, die schwächer werden, möchte ich aufreihen auf 1. die idyllische Stimmung, 2. den Humor und 3. das Gottvertrauen, das bei schwindendem Glauben an überirdische Götter durch Ergebenheit in das Schicksal (*ἀγαπᾶν τὰ παρόντα*) ersetzt wird. Der Großstadt eigen ist ferner das Raffinement in allen Handlungsweisen, auch in den egoistischen, die durch das gesamte moderne Leben in den Vordergrund gehoben werden: der Geschäfts- und Reklamegeist, der den Widerwillen feinerer Gemüter erregen muß und erregt — wie auch die Maßlosigkeit des Genusses und der Genußsucht, die auch der entsittlichten, „losgebundenen" weiblichen Natur gemäß ist und in der bacchischen Raserei ihr altes Vorbild hat. So begegnen und berühren sich fortwährend ein Lebensgefühl, das durch Geschäftigkeit und Gewinnsucht bezeichnet wird, mit einem solchen, das die Jagd nach Vergnügen erfüllt und aufbläht: jenes mehr von männlicher, dieses mehr von weiblicher Art. Beide stürzen sich, gesättigt, übersättigt, vollends aber enttäuscht und verzweifelnd, rasch in Jammer und Ekel und führen zur Zerrüttung der Individuen, nachdem die Zerrüttung des Familienlebens und aller Gemeinschaft nicht mehr fern von ihrer Vollendung ist. Indessen darf nach diesen wenn auch sich ausbreitenden Erscheinungen nicht einmal das ganze großstädtische Leben, geschweige denn der gesamte Zustand der gegenwärtigen Zivilisation in irgend einem Lande abgeschätzt und verurteilt werden. Diesen zeichnet vielmehr in erster Linie ein großer männlicher Ernst, der Ernst des Geschäftes — kommerziellen und politischen Geschäftes — und der Ernst der Wissenschaft aus: der des politischen Geschäftes und der Wissenschaft zusammenwirkend zur Besserung und Neugestaltung der als unheilvoll erkannten sozialen Zustände, zur „Lösung der sozialen Frage", mit immer stärker werdendem Zweifel ihrer Lösbarkeit, der rasch in den finsteren „Kulturpessimismus" übergeht. Aber diese Lebensstimmung des denkenden Teiles der Oberschicht unterliegt einem fortwährenden Einfluß von unten her: dem Einfluß der „Jugendbewegung", die als wandernde die Ewigkeit des jungen Blutes beweglich darstellt, und — im Zusammenhange damit, aber in viel weiterer Bedeutung — dem Einflusse des arbeitenden, hoffenden, jugendlichen Proletariats, als der Klasse, die heute das Volk in seiner Kraft und Mannigfaltigkeit noch am reinsten darstellt; die nach Unterricht und Erziehung wie nach politischer Macht strebend, nur von jenem Teile der Oberschicht Verständnis und Förderung erwartet, sonst aber auf lauter Widerstand und Hemmung stößt und eben dadurch die Freudigkeit des Kämpfens und Zuversicht des Siegens gewinnt: auch hier in Jugendbewegungen naiven und treuher-

zigen Ausdruck suchend. Wenn das Verhältnis zwischen Kapital und Arbeit einer tief unglücklichen Ehe vergleichbar ist, so möge das zwischen Wissenschaft und Arbeit ein heiteres Dauerverlöbnis genannt werden.

Wenn wir diese Lebensstimmungen erwägen und an der Erkenntnis festhalten, daß immer der männliche und der weibliche Geist zu ihrer Gestaltung zusammenwirken und zusammengewirkt haben, so gewinnen wir einen Maßstab für die Betrachtung ihrer großen Veränderungen im Laufe der Kulturentwicklung. Obgleich gerade das weibliche Element Träger des religiösen Ernstes, wie der feierlichen Sitte, der Schamhaftigkeit und Ehrbarkeit, immer gewesen ist, so ist es doch zugleich in seinem Verhältnisse zum Manne und zu Kindern der heitere, lebenbejahende, dem Tage und dem Augenblick hingegebene Faktor ihrer Verbindung; und diese Bedeutung überlebt jene. Er ist der natürliche Gefährte der Jugend; beide zusammen — das Ewig-Weibliche und das Ewig-Junge — deuten in eine ferne menschheitliche Zukunft; so sehr wir auch erkennen und zugeben müssen, daß im gegenwärtigen Stadium der Zivilisation das Männliche und das Alte die überwiegenden Mächte darstellen, die den Charakter des Zeitalters auch fernerhin bestimmen werden. Das praktische Streben, das diesem Charakter entgegenwirkt — so sehr der Erkennende daran teilnehmen möge — muß sich nicht durch die theoretische Erkenntnis seiner Notwendigkeit irre machen lassen; aber auch umgekehrt diese Erkenntnis nicht durch Gefühle und Werturteile, die sie als traurig und abscheulich verwerfen. Dem Erkennenden ist als solchem nur an Erkenntnis gelegen, und nur dieser sollen die Richtlinien des Urteils dienen.

Mithin ist die Aufgabe gestellt, in derjenigen Entwicklung, die uns unmittelbar am meisten angeht, der „Neuzeit", die fortschreitende Vermännlichung und das fortschreitende Altern in ihren Wechselwirkungen zu beobachten, aber auch zu sehen, wie immer neu das Ewig-Weibliche und das Ewig-Junge sich erhält und neue Kräfte, neue Formen aus sich entwickelt; daß also immer das Leben ein Kämpfen und Streiten von Elementen ist, die auf diese Gegensätze sich beziehen lassen, und daß in eben diesem Bezuge die gesamte Entwicklung von Gemeinschaft zu Gesellschaft betrachtet werden muß, deren Wahrheit hier als anerkannt vorausgesetzt werde. Die Jugend und die Frauen sind mehr zu Gemeinschaft, das Alter und die Männer mehr zu Gesellschaft geneigt — aber diese Regel unterliegt gar vielen Bedingungen und Modifikationen. Gemeinschaft selber wird durch den gesellschaftlichen Fortschritt in neue Formen entwickelt und dadurch widerstandsfähiger. Ihr Gedanke stellt bewußter die Wahrheit des gesellschaftlichen Fortschrittes oder wenigstens seine absolute Geltung in Frage.

Selbsterkenntnis nährt lebendige Keime gesunden jungen Strebens und Werdens. Hoffnung leuchtet über allem Leid des Lebens und über der Nacht des Todes — sie, die „ältere gesetztere" Schwester der Phantasie.

Hauptwerke von Prof. F. Tönnies (Kiel)

1. Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie. 4. u. 5. Auflage. Berlin, K. Curtius 1922. (Erste Auflage 1887 mit Untertitel „Abhandlung des Sozialismus und des Kommunismus als empirischer Kulturformen"). Sechste Auflage in Vorbereitung.
2. Hobbes Lehre und Lehre. Frommanns Verlag, Stuttgart. Erste Aufl., 1897. Dritte Aufl. im Druck.
3. Der Nietzsche-Kultus. Eine Kritik. Leipzig O. R. Reisner, 1897.
4. „Die Sitte" (Sammlung „Die Gesellschaft", XXV.). Frankfurt a. M. Rütten & Loening, 1908. (Vergriffen.)
5. Entwicklung der sozialen Frage, 3. Aufl. 1919, u. d. Titel-Zusatz „bis zum Weltkriege".
6. Philosophische Terminologie in psychologisch-soziologischer Ansicht, Berlin, K. Curtius, 1906.
7. Der englische Staat und der deutsche Staat. Eine Studie. Berlin, K. Curtius, 1917.
8. Marx Leben und Lehre. Berlin, Verlag für Sozialwissenschaft, 1921.
9. Kritik der öffentlichen Meinung. Berlin, Julius Springer, 1922.
10. Der Zarismus und seine Bundesgenossen 1914. Berlin, Verlag für Politik und Geschichte.
11. Soziologische Studien und Kritiken. Erste Sammlung. Jena, Gustav Fischer, 1924.

Größere, bisher nicht wiedergedruckte Abhandlungen,
außerdem im
Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik:
Weltwirtschaftlichen Archiv.
Schmollers Jahrbuch.
Deutsche Rundschau.
Neue Rundschau.
Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft.
Revue internationale de sociologie.
American Journal of Sociology.
Mind.

Herausgeber von 1. Hobbes, Elements of law natural and politic. With unprinted manuscripts of T. H. London 1889. 2. Hobbes, Behemoth or The long Parliament, London 1889. 3. Halifax Marquis, Charakterbild eines Königs. Nebst Aphorismen. Berlin, K. Curtius 1910.

Soziologische und geschichtsphilosophische Methode

dargestellt am Beispiel von Lazarus und Ratzenhofer

von Ludwig Stein (Berlin)

Die Behandlung der sozialen Probleme ist heute Aufgabe einer besonderen Wissensdisziplin, der Soziologie. Soll die Soziologie als gesonderter Wissenszweig Existenzberechtigung haben, so muß sie ein umfassendes System aller sozialen Wissenschaften darstellen und in sich einschließen, wie ich in der neuen Auflage meiner „Sozialen Frage im Lichte der Philosophie" (3. und 4. Aufl., Stuttgart, Encke, 1923) ausgeführt habe.

Sie ist eine Philosophie der Gesellschaft. Ist es nach Comte und Wundt Aufgabe der Philosophie im Allgemeinen, den Umkreis aller wissenschaftlichen Disziplinen zu umspannen und deren Ergebnisse zu widerspruchsloser Einheit erheben, um solchergestalt endgültig vereinheitlichte Erkenntnisse, oberste Formeln oder Gesetze für alles Sein, Denken und Sollen zu gewinnen, so ist es der Soziologie als einer Philosophie der menschlichen Gesellschaft vorbehalten, denjenigen Ausschnitt der Wissenschaft gesondert zu behandeln, welcher die mannigfaltigen sozialen Betätigungen des Menschen zum Inhalte hat. Was Anthropologie, Paläontologie und vergleichende Ethnographie (Ratzels „Anthropogeographie"), Demographie, Nationalökonomie und Moralstatistik, allgemeine Geschichte und Völkerpsychologie, vergleichende Sprach-, Rechts-, Sitten-, Religions-, Kunst-, Wirtschafts- und allgemeinere Kulturgeschichte als Einzeldisziplinen leisten, das soll die Soziologie, falls ihr das Höchste gelingt, genau so ineinander zu bilden und in widerspruchslose Beziehungen zu setzen suchen, wie dies die Philosophie für alle menschlichen Wissenszweige unternimmt. Schaeffle, Barth, Ratzenhofer und in Amerika Albion W. Small stehen meiner Auffassung nahe.

Ausgang und unaufgebbare Basis der Soziologie als exakter Wissenschaften sind und bleiben die sozialen Tatsachen, deren Verallgemeinerung und Erhebung zu obersten Erklärungsfaktoren erst angestrebt wird. Eine Weltanschauung vollends, die sich zum Positivismus bekennt, muß von den Tatsachen zu den Ursachen hinaufsteigen und nicht umgekehrt von den angeblichen oder beweislos hingestellten Ursachen zu den Tatsachen

hinabsteigen. Die Geschichtsphilosophie, wie sie Hegel und zuletzt Spengler in großen Linien gezeichnet haben, scheiterte als Wissenschaft daran, daß sie von einer Forderung, einer Setzung ausging, und zwar von dem Postulat eines logischen Fatums in Natur und Geschichte. Die Selbstbewegung oder Selbstentfaltung der Logik vermittels der Widerspruchslogik, jenes triadischen Rhythmus nämlich, nach welchem die Sphärenharmonie oder Weltsymphonie sich im Dreivierteltakt von Setzung, Entgegensetzung und Zusammensetzung (Thesis, Antithesis, Synthesis) abspielt. Ratzenhofer hat in seiner nachgelassenen „Soziologie" (1907) diesen triadischen Rhythmus vom „inhärenten Interesse" aus erklärt. Nach den Lehren des „positiven Monismus" ergeben sich drei Abstufungen (Kategorien): das Reich des Stoffes, das Reich des individuell Bewußten, das Reich des sozialen Lebens (S. 19). Alle Gesetzmäßigkeiten sind, nach Ratzenhofer, Ausfluß und Entwicklungsstufen derselben Urkraft. Das soziale Leben macht hiervon keine Ausnahme. „Die sozialen Triebe sind dem Individuum als einem Gliede der unsterblichen Entwicklungsreihe eigen und beruhen auf ererbten, im Bewußtseinsorganismus morphologisch festgelegten Anlagen" (S. 11). Das inhärente Interesse beherrscht die physikalisch-chemischen Prozesse und die biologischen Gesetze nicht minder, denn die individuellen und sozialen seelischen Gebilde. Ob man in diesen drei Stufen der Selbstoffenbarung der Urkraft vermittels des inhärenten Interesses identische Vorgänge oder nur analoge sieht, ist von nur geringem Belang. Voraussetzung Ratzenhofers bleibt, daß das inhärente Interesse alle Prozesse in Natur und Geschichte als ständige Begleiterscheinungen genau so unabtrennbar verfolgt, wie Hegels triadischer Rhythmus die Selbstentfaltung des Logos durch alle Offenbarungsformen von An-sich, Für-sich und An-und-für-sich unverscheuchbar begleitet oder Spenglers Stufengänge der Geschichte sie zum Ausdruck bringen.

Diese aprioristische Geschichtskonstruktion nennen wir aber Geschichtsphilosophie, nicht Soziologie. Um aus einer gegebenen Weltformel, heiße sie nun Substanz, Monade, Ding an sich, Ich, Logos oder „Urkraft", die einzelnen Stadien der Geschichte abzuleiten, also gleichsam den Gott in der Geschichte zu suchen, da die Materialisten sich weigerten, ihn in der Natur zu finden, dazu bedurfte es wahrlich keiner neuen Wissenschaft, die mit dem prätentiösen, noch dazu etymologisch sehr anfechtbaren Titel „Soziologie" seit Comte hervortrat. (Die Philologen stoßen sich mit Recht daran, daß die sprachliche Neubildung „Soziologie" eine Zwitterbildung vom lateinischen „Sozius" und griechischen „λόγος" darstellt.) Die Geschichtsphilosophen aller Zeiten, von Augustin angefangen bis Hegel und Rocholl, wie Robert Flint in seiner dreibändigen „History of the

Philosophy of History" sie vorgeführt hat, tun nichts anderes, als den Plan des Universums oder — kirchlich ausgedrückt — den Finger Gottes in der Geschichte aufdecken. Es konnte unmöglich Ratzenhofers Ehrgeiz sein, mit Vico oder Herder, mit Kant oder Schiller, mit Fichte, Hegel oder Spengler in der geschichtsphilosophischen Konstruktion wetteifern zu wollen. Was von dieser Seite zu holen war, haben die Völkerpsychologen seit Lazarus und Steinthal, vollends die grundlegende „Völkerpsychologie" von Wundt erschöpft.

Die „Entdeckung" der Völkerpsychologie hat Lazarus stets als sein eigentliches Lebenswerk angepriesen. Der Berliner Literarhistoriker Richard M. Meyer veröffentlichte in der „Zeitschrift des Vereins für Volkskunde" (Bd. 3, 320—324), die ihrerseits nur eine Fortsetzung der von Lazarus mit seinem Schwager Steinthal begründeten und 20 Jahre fortgesetzten „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft" ist, einen Nachruf auf Lazarus, in welchem das Verhältnis dieses völkerpsychologischen Dioskurenpaares wie folgt gekennzeichnet wird: „Im übrigen stellte sich die Arbeitsteilung im Anfang wohl fast wie nach den Worten der Bibel zwischen Moses und Aaron: Steinthal legte die Worte in den Mund des Bruders, der für ihn zum Volke redete." Darob ergrimmte die Lazarus treu anhängende Verehrerschar. In ihrem Namen führt Alfred Leicht, „Lazarus, der Begründer der Völkerpsychologie" (Leipzig, 1904, Dürr) den umständlichen dokumentarischen Nachweis, der sich auf die Worte Steinthals stützt: „Die Ehre, Begründer der Völkerpsychologie zu sein, kommt nicht mir, sondern dem Herrn Professor Lazarus zu."

Dieser Prioritätsstreit, welcher unerquicklich heftige Formen angenommen hat, der aber — nach der chronologischen Seite — unzweifelhaft zugunsten Lazarus' entschieden ist, ficht die Wissenschaft um so weniger an, als es heute durchaus fraglich ist, ob eine Völkerpsychologie als Wissenschaft möglich sei, vor allem aber, ob sie als gesonderte Disziplin Daseinsberechtigung habe. Der Umstand, daß Wilhelm Wundt seine Untersuchungen über Sprache, Mythos, Sitte und Kunst „Völkerpsychologie" überschrieben hat, „erhärtet" noch lange nicht die, mit Meyer zu sprechen, „angefochtene Berechtigung" dieser Disziplin. Man vergleiche Wundts Aufsatz über „Wege und Ziele der Völkerpsychologie" (Philos. Studien, Bd. 4, 1888), und man wird die Umgrenzung, innerhalb deren Wundt eine Völkerpsychologie zuläßt, an den Lazarus'schen Ansprüchen gemessen, recht enge finden. Im übrigen hat bereits Lazarus Schweiger diese Frage ausreichend untersucht und klargestellt in seiner „Philosophie der Geschichte, Völkerpsychologie und Soziologie" (erschienen in meinen „Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte", Bd. 17, 1900). In ähnlicher

Richtung liegen die Arbeiten J. Seligers: „Das soziale Verhalten des menschlichen Individuums zur menschlichen Gattung" und Hermann Kleins „Individual- und Sozialethik in ihren gegenseitigen Beziehungen" (Berner Studien, Bd. 36 und 37, 1904). Wenn ihre Ergebnisse nicht durchweg zugunsten von Lazarus ausfallen, so liegt dies wohl daran, daß uns 80 Jahre von der Begründung der Völkerpsychologie trennen. Wir arbeiten mit anderen Methoden, nach anderen Gesichtspunkten, zu anderen Zwecken und gelangen demgemäß zu völlig anderen Ergebnissen. Die Pietät gegen Personen hat immer und unter allen Umständen hinter die Pflichten gegenüber der Wissenschaft zurückzutreten. Es ist bedauerlich, daß Steinthal sich in Paris so wenig von Comte beeinflussen ließ, daß er vielmehr ziemlich abschätzig und wegwerfend über den Verfasser der „philosophie positive" an seinen Freund und nachmaligen Schwager Lazarus berichtete. Ein vertieftes Studium von Comte, Condorcet und Vico hätte Steinthal und Lazarus davon überzeugt, daß Comte im wesentlichen schon hatte, wonach sie suchten. Auch Spengler hätte gut daran getan, sich mehr um Comte zu kümmern. Der Name freilich war bei Comte ein anderer, philosophisch verunglückter: Soziologie. Aber die Sache war vorhanden. Herbert Spencers „Soziologie" vollends, die theoretische sowohl als auch die deskriptive, baute in Wirklichkeit jenes System aus, zu welchem Lazarus und Steinthal in mehr als 25jähriger gemeinsamer Arbeit nur Bausteine geliefert haben. Um die Art dieser Zusammenarbeit noch mit einem Worte zu streifen, so verteilte sich die Schillersche Forderung zum Zusammenstimmen von „Anmut und Würde" dergestalt, daß auf Seiten Lazarus' die Anmut, auf Seiten Steinthals die Würde vertreten war. Daß die Anregung zur Völkerpsychologie von Lazarus ausging, scheint mir ausgemacht. Ebenso halte ich die entscheidende Arbeit des Jahres 1851 „über den Begriff und die Möglichkeit einer Völkerpsychologie" in den Hauptzügen für das Erzeugnis Lazarus'schen Geistes, so daß die zeitliche Priorität nicht beanstandet werden kann. Aber man wird der Wahrheit die Ehre geben müssen: die Arbeitleistung ruhte vorwiegend, wenn nicht ausschließlich auf den Schultern von Steinthal, während der Arbeitsertrag, natürlich der ideelle, von seiten Steinthals so geteilt wurde, daß er die größere Hälfte dem damals noch vergötterten Schwager überwies. In den ersten Jahren hat Lazarus noch Beiträge und Besprechungen beigesteuert, aber man nehme die letzten zwölf Bände der Zeitschrift zur Hand und man wird sich überzeugen, daß von einer Mitarbeit Lazarus' verschwindend wenig zu spüren ist. Was mit Divination, Grazie, glücklicher Eingebung und gefälliger, für damalige Ohren einschmeichelnder Ausdrucksweise zu erreichen war, das besorgte Lazarus mit Anmut, wo es hingegen aufs Bohren in die Tiefe, aufs Graben in den

unteren Schichten des Wissens, aufs Schürfen hinter und jenseits der Oberfläche ankam, da war die Würde Steinthals am Platze.

In Prutz' „Deutsches Museum" veröffentlichte Lazarus 1851 die schon genannte Abhandlung „Über den Begriff und die Möglichkeit einer Völkerpsychologie". Hier untersucht Lazarus in geschlossenem Zusammenhange, was ihm zuvor dunkel und ahnungsvoll, wie im Dämmerschein, vorgeschwebt haben mochte: den Begriff des Gesamtgeistes. Daß damit eine neue Wissenschaft begründet sei, mochte Lazarus wohl annehmen. Der fröhlichen Entdeckerfreude, dem beglückten und verzückten Heurekaruf des jugendlichen Enthusiasten mag man zugute halten und menschlich nachfühlen, daß ihn diese vermeintliche „Entdeckung", die er in drei Wochen „mit fieberhaften Pulsschlägen" zu Papier brachte, bis er unter der Last des Geleisteten erschöpft zusammenbrach, erschauern machte. Auf geschichtliche Distanz gesehen, wird die Begeisterung für diese angebliche neue Wissenschaft merklich abkühlen müssen; sie ist in demselben Maße neu, wie sie Wissenschaft ist. Was ihre Neuheit angeht, so ist ihr Problem nicht viel jünger als die Philosophie selbst. Die Lehre des Aristoteles vom „Gesamtgeist" der Menschen, der allein unsterblich sei (*νοῦς ποιητικός* und *νοῦς παθητικός* heißt das Problem bei den späteren Kommentatoren, Aristoteles selbst spricht nur von *ποιοῦν*), birgt das Modell aller Völkerpsychologie in sich. Die Einheit des Wollens als Staatsziel ist ein alter Grundgedanke Platons, der übrigens Thraker, Skythen und Helenen schon ganz im Sinn von Lazarus völkerpsychologisch typisiert und charakterisiert. Und schließlich ist das philosophische Zentralproblem des ganzen Mittelalters — das sogenannte Universalienproblem — nichts anderes, als die Grundfrage von Lazarus: wie verhält sich der Einzelne zum Allgemeinen? Nur engt Lazarus sein Thema auf das Verhältnis des Einzelmenschen zum Gattungsgeist, zum Volks- oder Nationalgeist ein. Aber damit ist keine neue Problemstellung gegeben, sondern das alte Universalienproblem erhält durch Lazarus eine „völkerpsychologische" — wir würden heute sagen: „soziologische" — Biegung. Das Lazarus'sche Problem ist vielmehr nur ein soziologischer Spezialfall des umfassenderen Universalienproblems. Was ist früher und dem Wert nach höher: das Einzelne oder das Allgemeine, das Exemplar oder die Gattung, die Einzelempfindung oder der logische Begriff, das einzelne Individuum oder seine Religions-, Volks- und Nationalgemeinschaft, der einzelne Bürger oder der Staat?

Von allen mittelalterlichen Bearbeitern des Universalienproblems abgesehen, ist Hegels Lehre vom „objektiven Geist" das unmittelbare Vorbild wie von Lazarus „Gesamtgeist", so von Wundts Kollektivwillen und dem,

was die Allerneusten „Universalgeist" nennen. Aristoteles und Hegel sind die wahren und eigentlichen Väter dieses Gedankens, den Lazarus, Wundt und Spengler in ihrer Weise umgedeutet haben.

Natürlich hat Lazarus auch dem Platonismus neue Seiten abgewonnen. In den „einleitenden Gedanken über Völkerpsychologie", mit welchen die Lazarus-Steinthalsche Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft sich 1859 so glücklich einführte, daß bis auf den heutigen Tag nichts Besseres vorliegt, empfängt der soziologische Platonismus, wie ich die Weltanschauung von Lazarus nennen möchte, Zuzug und Bereicherung von entlegenen Enden. Der Gesamtgeist — die platonische Idee in soziologischer Fassung — ist nach Lazarus das Frühere und Ursprünglichere, und der Einzelgeist empfängt von ihm wie sein Dasein, so sein Recht. Er hebt das Individuum nicht ganz auf, wie Plato, aber er gliedert es restlos in die Gattung ein. „Ich ringe überall danach, den Gesamtgeist zu erkennen, zu halten und das Individuum doch nicht zu verlieren", schreibt er einmal an Graffunder. Durch Lazarus' Völkerpsychologie soll der Gesamtgeist zum „wissenschaftlichen Selbstbewußtsein" geführt werden. Lazarus unterscheidet vier Formen des Gemeinlebens: Sprache, öffentlicher Dienst, öffentlicher Geist und Gesetzgebung. In den „synthetischen Gedanken und Völkerpsychologien" (Bd. 3 der Zeitschrift) werden diese Gedanken dahin ergänzt, daß sich der objektive Geist in fünf verschiedenen Betätigungsarten offenbart. Das „Verhältnis des Einzelnen zur Gesamtheit" hat Lazarus noch gesondert in einer feinsinnigen Untersuchung behandelt, der man, wie allen Schriften von Lazarus, vorbehaltlos nachrühmen kann, sie sei im Stile edelster Popularität geschrieben. Die Wissenschaft wahrhaft gefördert hat Steinthal, die Wissenschaft aber verbreitet und in weite Schichten getragen zu haben, ist das bleibende Verdienst von Lazarus. Was Lazarus für das voraufgegangene Geschlecht bedeutete, das ist Spengler für das unsrige.

Gustav Ratzenhofer dagegen gebührt das Verdienst, eine deutsche „Soziologie" an die Stelle der Lazarus-Steinthalschen „Völkerpsychologie" gesetzt zu haben. Ratzenhofer ist auf dem Wege der politisch-sozialen Probleme zur reinen Philosophie gelangt. Sein erstes Werk: „Wesen und Zweck der Politik, als Teil der Soziologie und Grundlage der Staatswissenschaften", 3 Bände, Leipzig 1893, steht unter dem Einflusse Comtes. Nur hat Comte sein System der positiven Philosophie mit der Soziologie abgeschlossen, während Ratzenhofer umgekehrt seine Weltanschauung auf Soziologie gründet. Das heraklitische *πόλεμος πατὴρ πάντων* steht an der Schwelle der Ratzenhoferschen „Politik", die das „Gesetz der absoluten Feindseligkeit" aufstellt (S. 13), dessen Formel lautet: Die absolute Feindseligkeit

ist die Urkraft in der Politik. Schon aus dieser Formel erhellt die naturalistische, an Macchiavelli orientierte Richtung Ratzenhofers. Ihm ist nicht, wie Goethe, Kunst und Natur eines nur, sondern Geschichte und Natur sind ihm, wie Herder, eines nur. Denn hier erkennt Ratzenhofer schon eine „Urkraft" an. Daraus ergibt sich die naturalistische Grundansicht: Die Menschheitsgeschichte ist nur ein Spezialfall der allgemeinen Naturgeschichte. Der Mensch ist nur ein Ausschnitt der Gesamtnatur und ist daher nicht nur in seinem Mechanismus und Chemismus, sondern auch in allen seinen inneren seelischen Erlebnissen den allgemein Naturgesetzen bedingungslos unterworfen. Werden die Atome durch Attraktion und Repulsion in ihren gegenseitigen Beziehungen reguliert oder die chemischen Verbindungen durch Affinität oder Verbindungswiderstand, so bildet sich der Mensch in der Gesellschaft durch das elementare Streben nach Selbsterhaltung (*ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτό* bei den Stoikern, esse se velle bei Spinoza). Und so ist denn, nach Ratzenhofer, die Befriedigung der unentbehrlichen materiellen Bedürfnisse das eigentliche Thema der Geschichte. Wie Comte, so kennt auch Ratzenhofer neben der sozialen Statik, dem Ruhezustand des erlangten sozialen Gleichgewichts, eine soziale Dynamik, d. h. ein Bewegungsgesetz der Geschichte. Ist das Gleichgewicht zwischen Produktionsweise, staatlichen Einrichtungen, sozialen Gliederungen und beherrschenden Ideen (idée mère bei Comte, idée maîtresse bei Taine) gestört, so sucht der Klassenkampf oder Rassenkampf in der Geschichte dieses Gleichgewicht nach strengen Entwicklungsgesetzen wieder herzustellen. Dieses Entwicklungsgesetz (progrès bei Comte) ist der ständige Fortschritt in der Humanisierung des sozialen Kampfes ums Dasein. Wie St. Simon, Comte und Spencer einmütig betonen: der kriegerische Typus weicht allmählig dem industriellen. Das empfindlich gestörte politische und soziale Gleichgewicht innerhalb unseres Kulturkreises tendiert nach Ratzenhofer ebenso wie nach Comte einer die Interessengegensätze bannenden Formel entgegen. Ratzenhofer nennt dies: „Harmonie der politischen Triebe", Comte: pouvoir spirituel oder autorité spirituelle. Schon Comte behauptete: Das Individuum im Staate ist eine Fiktion wie das Atom. In jedem Blutstropfen der Persönlichkeit rinnt die Gattungserfahrung der vorangegangenen Vorfahrenreihe. Im Zustand der Statik (des sozialen Beharrens) käme dem Individuum innerhalb der Familie, insbesondere dem mit der patria potestas bekleideten Oberhaupt, eine soziale Bedeutung zu, aber im Übergang von Familie zum Stamm, zum Volk, zum Staat verliere sich das Individuum völlig, um dem Kollektivum: Nation Platz zu machen. Im Zeitalter der Maschine vollends sinke die Persönlichkeit zur quantité négligeable herab. Der Moloch oder Leviathan Staat

drückt, ganz wie bei Hobbes, die Persönlichkeit zum Automaten herab. Der Bürger ist eine Abstimmungsmaschine, ein Automat zur Verrichtung gesellschaftlich nützlicher Handlungen. Auch nach Ratzenhofer läßt sich im Kulturstaat das Individuum nicht loslösen von dem umstrickenden und erdrückenden Netz der sozialen Beziehungen. Das politische Individuum als „soziale Einheit" ist auch nach Ratzenhofer eine leere Fiktion. Nur die politische Persönlichkeit (Gruppe, Partei, zuoberst der Staat) repräsentiert die Einheit eines Sozialwillens. Wie bei Comte reguliert im vorgeschrittenen Staat auch bei Ratzenhofer das Gattungswesen „Mensch" die Zwecke des Einzelindividuums. Mag also das Wesen der Politik immerhin individualistisch sein, sofern sie dahin strebt, die berechtigten Eigeninteressen des einzelnen Bürgers im Staate zu wahren und ihn in seinen wohlerworbenen Rechten zu schützen, so ist der Zweck aller Politik: Zivilisation und Kultur. Wie nach Kant der Weg der Geschichte durch die drei Marksteine: Kultivierung, Zivilisierung, Moralisierung gekennzeichnet ist, so daß die Strecke von der bestialischen Animalität bis zur Humanität die genannten drei Stadien zu durchlaufen hat, und ähnlich wie bei Comte (übrigens im Anschluß an Turgot) die Menschheit durch theologische und metaphysiche Phasen hindurchgehen läßt, um beim positiven anzulangen, läßt auch Ratzenhofer Zivilisation und Kultur letzten Endes siegen über List und Gewalttat; das Gattungsinteresse, die Humanität, die „Harmonie der politischen Triebe" überwindet den Eigennutz, das Individualinteresse. Von hier aus führt ein gerader Weg zu Ratzenhofers „Soziologischer Erkenntnis" (Leipzig 1898), welches Werk die Wechselbeziehungen zwischen Menschen unter wissenschaftliche Kategorien zu bringen sucht. Lester F. Ward, der führende amerikanische Soziologe, zählte Ratzenhofers „Soziologie" zu den wichtigsten Beiträgen zur Soziologie während des letzten Jahrzehnts. Gumplowicz versteigt sich gar zum übertreibenden Dithyrambus, die ganze bisherige politische und soziologische Literatur habe nichts Ähnliches aufzuweisen. Otto Gramzows Monographie hält sich von solchen Ausbrüchen leidenschaftlicher Apologetik fern. Ich selbst habe im Sommer 1904, noch zu Lebzeiten Ratzenhofers, der die ersten Aufsätze, nach Mitteilungen seines Sohnes, noch auf dem Schiffe, unmittelbar vor seinem Tode, mit Genugtuung begrüßte, in der Wiener N. Fr. Presse Ratzenhofer drei Abhandlungen gewidmet, die in etwas veränderter Fassung in meinen „Sozialen Optimismus" (Jena 1905, Costenoble) übergegangen sind. Dort suchte ich die Grundprinzipien der Ratzenhoferschen Soziologie wie folgt zu charakterisieren (S. 174 ff.): Die „Gesetzeseinheit" von Natur und Geschichte lehrt zum ersten Male Heraklit. Wie Heraklit der Stammvater alles Evolutionismus ist, also auch

die Weltanschauung Spencers und Ratzenhofers beherrscht, so hat er auch jene organische Methode für die Soziologie im Prinzip vorweggenommen, welche bei Ratzenhofer die Fassung erhält: „Jede Übereinstimmung der biologischen Gesetze mit den sozialen, ob auf Analogie oder Identität gegründet, ist nur denkbar bei einer Gesetzeseinheit aller Erscheinungen."

Die Durchführung und unerschrockene Übertragung dieser als petitio principii geforderten „Gesetzeseinheit" auf alle Gebiete von Natur und Gesellschaft ist die eigentliche Leistung der Ratzenhoferschen Soziologie. Spencer holt zu gleichem Behufe aus dem unerschöpflichen Born seiner „deskriptiven Soziologie" überwältigendes vergleichend-ethnographisches Material herbei. Ratzenhofer arbeitet hingegen mehr mit seiner ungemein lebhaften, auf kleinste Reize reagierenden, glücklich inspirierten Phantasie. Für ihn steht das Dogma von der „Gesetzeseinheit der Welt" unerschütterlich fest. Physik, Mechanik, Geologie und Chemie sind in bezug auf ihre Gesetzesform der Entwicklung von der Soziologie grundsätzlich nicht verschieden. Die Gesetze der Chemie lassen sich auf die der menschlichen Gesellschaft zwang- und restlos anwenden und übertragen, und Ratzenhafer „hat den Mut, es auszusprechen, daß die Identität der Ursache bei chemischen und sozialen Vorgängen geeignet ist, eine Stütze der Molekulartheorie zu sein". Um jeder Zweideutigkeit der Auslegung die Spitze zu nehmen, führt Ratzenhofer seinen „Monismus" der Gesetzeseinheit ins Extrem durch und verkündet mit Emphase: „Diese Übereinstimmung des organischen Lebensprozesses mit dem sozialen Prozeß ist kein bildlicher Vergleich, sondern kausal".

Eine solche „Gesetzeseinheit" darf indes nicht vorausgesetzt, sondern sie muß bewiesen werden. Für solche „Identitätsphilosophie", wie sie uns Ratzenhofer soziologisch mundgerecht machen möchte, darf man sich nicht jener von Fichte und Schelling geforderten, aber nicht abgeleiteten „Gesetzeseinheit" bedienen, über welche Hegel in der berühmten Vorrede zur „Phänomenologie des Geistes" spottet, sie sei aus der Pistole geschossen und gleiche der Nacht, in welcher alle Kühe schwarz sind. Nimmt man die Distanz so groß wie Ratzenhofer und alle Identitätsphilosophen, von den Eleaten angefangen bis Spinoza, welche von den Forderungen: „Sein und Denken ist nur eines, eines ist das All und das Seiende" — die Grundformel des Pantheismus — ihren dialektischen Ausgangspunkt nehmen, so verschwinden freilich alle Mannigfaltigkeiten und Gegensätze, aber nur darum, weil der Beobachter von der hohen Warte seines eingenommenen Standpunktes aus sie ebenso wenig sehen kann, wie der Alpinist vom Bergesgipfel aus die kleinen Hügel in der Talmulde. Die Einerleiheit des

Eindrucks geht nicht von den Hügeln, sondern vom gewählten Horizont des Beschauers aus.

Will die Philosophie eine Topographie des Universums in Natur und Geschichte herstellen, somit den Globus intellectualis genau abzirkeln und vermessen, so muß sie empirisch-induktiv beginnen, vom Einfachen und Einzelnen ausgehen, die Dinge und Gegenstände in mikroskopischer Nähe auf ihre Wirklichkeit hin ansehen, nicht aber in makroskopischer Ferne sich als gedachte Möglichkeit gegenüberstellen, um hinterher die Wirklichkeit deduktiv aus der beweislos gesetzten Einheit abzuleiten.

Der Kernsatz Ratzenhofers: „Ohne Bewußtsein gibt es kein Sein, ohne Intellekt kein individuelles Sein und ohne Empfindung kein Bewußtsein", ist genau so erkenntnistheoretisch aus der Pistole geschossen, wie Fichtes oberste Forderung: das Ich setzt sich selbst. Hier wie dort beginnt das Denken mit einem Postulat, einer Forderung: Setze dein Bewußtsein. Das zu Beweisende wird als bewiesen vorweggenommen. Wer diese petitio principii akzeptiert, kann sich dem System weiter anvertrauen; wer aber schon an der Schwelle des Systems über diesem Postulat kritisch stolpert, kann keinen Schritt mehr mittun. Deshalb hat Hegel gezeigt, wie man diese von vornherein behauptete Identität von Denken und Sein, von Geist und Natur, von Bewußtsein und Außenwelt nicht an den Anfang der Philosophie als Behauptung setzen, sondern an deren Ende als unausweichliches logisches Resultat ableiten müsse.

Herbert Spencer ist in seinen „first principles" zu seinem „Unerkennbaren", dessen Kraftäußerungen wir als Wirkungen in unserem Bewußtsein feststellen, nicht wie Hegel nach dialektischer Methode, sondern auf dem Wege der Physik, Chemie und exakten Wissenschaften gelangt, die er der Reihe nach gewissenhaft befragt hat. Hegels Ausgangspunkt ist der Erkenntnisgrund nach dem Kausalverhältnis von Grund und Folge, der Herbert Spencers ist der Realgrund nach dem Kausalverhältnis von Ursache und Wirkung. Hegel verfährt daher logisch-deduktiv, Spencer hingegen psychologisch-induktiv. Hegels logische „Setzung" ist: der „Logos", das „Denken", das „Sein", Spencers Setzung ist: die sinnliche Erfahrung. Gleichwohl gelangen beide Denker zu *einem* obersten Einheitspunkt, wie denn auch nach Spinoza Erkenntnisgrund und Realgrund in den beiden Attributen von Ausdehnung und Denken parallel laufen. Einen dritten Weg schlägt Wundt in seiner „Völkerpsychologie" ein, indem er statt Biophoren, Zelle, Monere, Protisten, lieber Legenden, Mythen, Religion, Recht, Moral, Kunst, Wissenschaft in ihren Ursprüngen und ihrem geschichtlichen Werdegang erklärt, um auf dem Umwege der Geschichte den Sinn des menschlichen Daseins

zu enträtseln. Dieser Weg scheint mir gangbarer als der von Ratzenhofer eingeschlagene. Mir scheint eine erkenntnistheoretische Grundlegung der Soziologie, sowie eine Psychologie der philosophischen Systembildung das dringendste Erfordernis unserer Zeit. Die Gesetzeseinheit, welche Ratzenhofer voraussetzt, darf nicht als Forderung auftreten, sondern sie muß als Ergebnis gewonnen werden.

Ratzenhofers Weltanschauung beruht auf einer Generalisation, die er aus der Soziologie herübergenommen und in die Metaphysik verpflanzt hat. Das „anhaftende Interesse" war der Zentralbegriff seiner Soziologie, in welcher der Aufstieg vom Eigeninteresse zum Gattungsinteresse klargelegt wurde. Jetzt wird zur astrophysischen Verallgemeinerung fortgeschritten: Jede Erscheinungsform, vom Himmelskörper bis zum Atom, und jeder Organismus ist ein Teil der Urkraft mit einem anhaftenden (inhärenten) Interesse an der zugehörigen Entwicklung.

Ähnlich wie v. Hartmann auf alle Phänomene des Unbewußten, Schopenhauer auf die des Willens, Nietzsche auf die Manifestation des „Willens zur Macht", oder der Philosoph der Weltphantasie, Frohschammer, auf alle Offenbarungsformen der „Phantasie", Spengler auf Entwicklungsphasen fahndet, so sucht Ratzenhofer von einem Zentralgedanken des „inhärenten Interesses" aus alle Gebiete des Wissens durchforschend zu umspannen, um nach Äußerungsformen des „inhärenten Interesses" Umschau zu halten. „Der positive Monismus" (1899) sucht die Geltung dieses Fundamentalsatzes im Bereiche der gesamten belebten und unbelebten Natur, die „positive Ethik" (Leipzig 1901) auf dem Felde der menschlichen Moral, das vorletzte Werk endlich, „Die Kritik des Intellekts" (Leipzig 1902), auf dem Gebiete der Psychologie und Erkenntnistheorie sieghaft zu verfechten. Wie jedes philosophische System von einem einzigen Zentrum aus Strahlen an die Peripherie des Wissens entsendet, so sucht auch Ratzenhofer vom Mittelpunkt des „inhärenten Interesses" aus Natur- und Geisteswissenschaften durchzuarbeiten, aber nur soweit sie sich seinem Fundamentalgedanken dienstbar erweisen. Positiver Monismus, so heißt das System Ratzenhofers, fordert die Gesetzeseinheit von Natur und Geist. Diese Einheit suchen die Materialisten im Stoff, die Idealisten im Bewußtsein, die Energetiker in den Monaden oder Krafteinheiten. Das von Kant und Spencer für unerkennbar erklärte „Ding an sich" beruhigte auf die Dauer die Gemüter nicht. Das „metaphysische Bedürfnis", das Kant selbst anerkannt hatte, nötigt uns zur Symbolisierung des Unerkennbaren, und dieses ist für Ratzenhofer die Urkraft, deren Grundwesenheit (Attribut) die Attraktion ist. Die Urkraftpunkte, in Krafthüllen eingebettet, schweben nach dem Attraktionsgesetz frei im Raum. Sie bilden das Elementatom, das der Träger

potentieller Energie ist. Attraktion und Repulsion spielen bei Ratzenhofer dieselbe weltbaumeisterliche Rolle, wie bei Herbert Spencer der ewige Rhythmus von Integration und Differenzierung. Ratzenhofer folgert die Einheit aller Kräfte und auch das Leben ist in diese Einheit eingeschlossen. Das Leben ist für Ratzenhofer kein Phänomen sui generis, sondern eine Energiemodalität, wie sie im Prozeß der chemischen Affinität sich offenbart. Was in der scheinbar leblosen Natur als latente Energie wirkt, das nennen wir in der Welt des Lebens inhärentes Interesse, das sich ein eigenes Organ geschaffen hat — den Willen. Auch das menschliche Bewußtsein macht also keine Ausnahme vom universellen Energiegesetz. Selbst die Blume aller Menschlichkeit, das Sittengesetz, hängt mit dem angeborenen Interesse der Urkraftpunkte zusammen. Die Welt der Werte und Zwecke, das sittlich Seinsollende ist naturgesetzlich festgelegt, in der Energieformel wie punktiert schon angedeutet oder vorgebildet. Der ethische Aufstieg vom individuell Nützlichen zum Gemeinnützigen, vom Egoismus zum Altruismus, geht bei Ratzenhofer wie bei Comte und Spencer als streng determinierter naturgesetzlicher Prozeß vor sich. Selbst das ästhetische Empfinden ist in der angeborenen Interessennatur des Menschen begründet.

Seit der „Kritik des Intellekts" (1902) tritt das „Bewußtsein als ursprünglichste Erfahrung" in den Vordergrund des Ratzenhoferschen Denkens. Jetzt ist die „Empfindung die erste Erfahrung des organischen Lebens". „Ohne Bewußtsein gibt es kein Sein." An die Stelle der niederen mechanischen Funktionen tritt jetzt der Intellekt. Und als Ratzenhofer vollends die Schriften des Kieler Botanikers Reinke und dessen Dominantentheorie kennen lernte, vollzog sich eine entscheidende Wendung in seinem Denken. In der wissenschaftlichen Beilage zur Allgemeinen Zeitung vom 26. Mai 1904 ließ sich Ratzenhofer in einem Aufsatz über „Die Soziologie und Reinkes Dominantentheorie" aus. Reinkes Dominante oder „Systemkraft" wird jetzt dem „inhärenten Interesse" energisch angenähert. „Das Leben, durch die Urkraft mechanisch gegeben, wird bei erwachtem Bewußtsein von dem angeborenen Interesse geleitet. . . Das Interesse ist ein Ausdruck für den Willen der waltenden Urkraft, in dem Mikrokosmos eines Organismus das Bewußtsein zu erhalten, solange die hierfür notwendige Stoffkonstellation (Systemkraft) vorhanden ist. Da stehen wir wieder vor dem einheitlichen Prinzip aller Erscheinungen, der bewußtseinsfähigen Urkraft, dem ewigen Rätsel." Diese Urkraft entfaltet sich, nach Ratzenhofer, mit kausaler, nicht mit finaler Notwendigkeit, d. h. sie kennt nur Gesetze ihres Ablaufs, nicht Zwecke oder gar Endzwecke (Causae finales). Daneben haben aber, wie Gramzow mit Recht

gegen Ratzenhofer hervorhebt, solche Zweckgebilde wie „Selbsterhaltung", die von Baersche „Zielstrebigkeit", ja selbst das „Vervollkommnungsbestreben der Urkraft" im Werdeprozeß der Welt im Ratzenhoferschen System ihren Platz. Ich gehe noch einen Schritt weiter: die Fundamentalformel Ratzenhofers, das inhärente Interesse, ist eine teleologische, keine streng kausale. Denn bei allem Kausalen gehen, wie wir gesehen haben, die Teile dem Ganzen, die Ursachen den Wirkungen voraus, so daß die jeweilige Gegenwart von der Vergangenheit beherrscht wird, während beim Teleologischen umgekehrt das Ganze früher ist als seine Teile (in der Eizelle ist der ganze künftige Organismus vorgebildet). Die Wirkung stellt sich zeitlich früher ein als die sie hervorrufende Zweckursache, und die zeitweilige Gegenwart wird nicht, wie bei der kausalen Reihe, von der Vergangenheit, sondern von der Zukunft, d. h. dem zu erfüllenden Zweck, beherrscht. Wäre wirklich das „inhärente Interesse", wie Ratzenhofer will, die lange und vergeblich gesuchte Weltformel, so müßte sich der Ablauf alles Geschehens nach dem in diesem inhärenten Interesse vorgebildeten, also prädestinierten kosmischen Weltenplan abwickeln. Die einzelnen Kräfte oder Energien, ja selbst die Naturgesetze, wären alsdann dem Universalimperativ des inhärenten Interesses untertan.

Wenn das nicht Metaphysik ist, so weiß ich wirklich nicht, was dann noch Metaphysik heißen soll. Ratzenhofers Weltanschauung ist energetischer Pantheismus im Rahmen der Terminologie unseres Zeitalters. Am nächsten steht er dem ethischen Pantheismus Fichtes. Beide gehen gleicherweise von Spinoza aus. Nur lebte Spinoza im klassischen Zeitalter der sich ausbauenden Mathematik, und deshalb schrieb er seine „Ethik" more geometrico. Sein Pantheismus ist daher ein mathematischer. Die Substanz Spinozas ist eine denknotwendige logische „Setzung" der ratio intuitiva, wie die Axiome Euklids nichts anderes sind als notwendige „Setzungen". Die Substanz als logisches Axiom hat dieselbe Selbstevidenz wie die mathematischen Axiome. Diese werden nicht von unten hinauf, von den Teilen zum Ganzen aufsteigend, von der Sinneserfahrung bis zur obersten Verallgemeinerung vorschreitend, abgeleitet oder demonstriert, sondern umgekehrt: alle Sinnesdata werden von dieser obersten „Setzung" gefordert und bedingt. Fichte dagegen konzipierte sein System unter dem Banne des „kategorischen Imperativs" von Kant. Ihm ist die Substanz kein Sein, wie Spinoza, sondern ein Sollen, eine zu lösende Aufgabe — eine zu erfüllende transzendentale Pflicht, Deus sive natura ist nicht geometrisch-ruhend, wie bei Spinoza, sondern dynamisch-bewegt, wie bei Leibniz. Der Pantheismus Fichtes ist kein ontologisch-logischer, sondern ein teleologisch-evolutionistischer. Die Entwicklungsrichtung der Substanz

— ihre „Dominante", ihr „Conatus" — ist daher eine ethisch-praktische; kein Sein, sondern ein Tun. Gott ist gleichbedeutend mit der ordo ordinans, der sittlichen Weltordnung, die sich im Menschen und durch den Menschen stufenweise vollzieht. Fichtes Zeitalter ist ein vorwiegend dialektisch-spekulatives, und so kommt es, daß Fichte seine Weltanschauung nicht wie Spinoza more geometrico, sondern wie Schelling und Hegel, welche sich der „dialektischen Methode" bedienen, more dialectico konzipiert. Ratzenhofer aber ist ein Sohn der Darwin-Spencerschen Epoche. Seit Darwin ist das Lebensproblem das Problem unserer Tage geworden. Nichts im Leben interessiert uns seit der durch Darwin heraufbeschworenen biologischen Periode der Wissenschaft mehr als das Leben selbst. Mit der Biologie traten indes die Zweckvorstellungen in den Vordergrund, und wir bekommen eine neovitalistische Bewegung. Spencer erneuert die Naturphilosophie. In diese Gedankenwerkstätte tritt Ratzenhofer zuerst als Lehrling, sehr bald als Meister ein. Die philosophiegeschichtlichen Zusammenhänge gehen ihm ab. Aber „das Gefühl ist der Pionier der Erkenntnis", sagt einmal Ratzenhofer, Wundt zitierend, ohne zu bedenken, daß Ribot, auf diesem Gedanken bauend, eine Weltanschauung erneuert hat, die im 18. Jahrhundert in England die herrschende war. Mit diesem „Gefühl" ergreift Ratzenhofer die Probleme, und sehr bald ergreifen die Probleme ihn. Er glaubt zu schieben und er wird geschoben. Die imanente Logik, welche ihn zum Pantheismus mit unwiderstehlicher Gewalt hinzieht, läßt ihn die „Urkraft" mit Herbert Spencers „Unknowable" und Kants „Ding-an-sich" identifizieren. Ohne den Zug des philosophiegeschichtlichen Denkens zu kennen, wird Ratzenhofer Fichte in die Arme getrieben. Aber Fichte ist ein spekulatives Genie, Ratzenhofer hingegen ein an Herbert Spencer orientierter, in der harten Schule des Lebens und des Naturwissens geschulter Denker, der den hohen Flug Fichtes nicht teilt, auch dessen philosophiegeschichtliche Kenntnisse nicht erreicht, dafür aber durch ein reiches, sorgsames und feinsinniges Erfassen der Prinzipien unserer heutigen Naturerkenntnis entschädigt. Seine Methode ist also nicht die dialektische, wie Fichtes, sondern die biologische, wie die Reinkes. Aber im Hauptgedanken, im Gerüst seines Systems des positiven Monismus, ist er Pantheist wie Spinoza und Fichte.

Soll die Soziologie jedoch wissenschaftliches Daseinsrecht haben oder gar mit dem Anspruch auftreten, eine Philosophie der Gesellschaft zu sein, so muß sie den von Comte und Spencer ihr gewiesenen Weg unbeirrt einschlagen und beharrlich weiterverfolgen, und das ist das induktive Verfahren. Sie muß von den Tatsachen zu den Ursachen hinaufsteigen und nicht, wie bei Ratzenhofer, von den als metaphysische Postulate

gesetzten Ursachen — „Urkraft", „inhärentes Interesse" — zu den Tatsachen hinabsteigen. Erst Beschreibung, dann Erklärung, aber nicht umgekehrt wie bei Ratzenhofer: erst Erklärung, dann Beschreibung. Erst Realgrund, dann Erkenntnisgrund — das ist die Forderung einer exakten Soziologie.

Es gibt mehrere Wege zu einer wissenschaftlichen Soziologie, die von Tatsachen ausgeht, um allgemach zu Erklärungen, zu Erfahrungsregeln (Empeiremen, wie Wundt sie nennt) oder gar zu Gesetzmäßigkeiten in der Geschichte aufzusteigen, wie sie Karl Lamprecht, Kurt Breysig und Oswald Spengler vertreten. Man kann die vergleichende Ethnographie befragen, wie dies die Engländer und Amerikaner mit Tylor, Mac Lennan, Lubbock, Morgan und Spencer getan haben, und auf deutscher Seite seit Bastian besonders Steinmetz und Vierkandt in Berlin mit glücklichem Erfolge getan haben. Oder man zieht seit Quételet und v. Öttingen die Statistik, insbesondere die Kriminal- und Moralstatistik zu Rate. Dann erhält man eine Gruppe von sozialen T a t s a c h e n , nämlich anthropologisch-ethnographische für Naturvölker, statistisch-demographische für Kulturvölker, wie dies in Amerika R. H. Lowie, „Primitive Society" und in Frankreich Lévy-Bruhl getan haben. Dann hat man den festen Boden der Tatsachen unter den Füßen, um darauf die Stockwerke der soziologischen Verallgemeinerungen zu erbauen. Hat man erst diesen Realgrund des sozialen Geschehens erforscht, dann ist es Zeit, seinen Erkenntnisgrund zu ermitteln.

Aber auch die biologische Methode der sogenannten Organiker in der Soziologie (v. Lilienfeld, René Worms) hat eine gewisse Berechtigung, zum mindesten heuristischen Wert. Nimmt man mit der organischen Rechtsschule (v. Savigny, Bluntschli) und der organischen Geschichtsphilosophie (Schelling und die Romantiker), endlich mit den vitalistischen Naturphilosophen (v. Bunge, Reinke, Driesch) an, daß die Gesellschaftsgebilde nach denselben Gesetzen verlaufen, wie alle organischen Gebilde überhaupt (Zellenstaat, Symbiose), so wird man die Gesetze der Lebenserscheinungen erforschen müssen, um aus ihnen die Gesellschaftserscheinungen als Spezialfälle abzuleiten. Die Soziologie wäre alsdann ein Ausschnitt der allgemeinen Biologie, nämlich: die allgemeinen Gesetze des Lebens angewendet auf menschliche Gesellschaftsgebilde. Mag diese biologische Methode einseitig sein und wissenschaftlich Schiffbruch gelitten haben, so geht sie doch wenigstens von Tatsachen aus, wenn auch von biologischen und nicht direkt von soziologischen, wie die Anhänger der ethnographischen und vergleichend-geschichtlichen Methode[1].

Endlich ist ein dritter Weg gangbar, den Georg Simmel (Soziologie 1910, Neuabdruck 1923), Emile Durkheim und Lester F. Ward eingeschla-

gen haben: die psychologische und logische Methode. Danach werden die sozial-psychischen Erscheinungen auf Ursprung und Erkenntnisgehalt geprüft, zugleich aber auf die Grenzen ihrer Verallgemeinerungsfähigkeit untersucht. In dieser Richtung liegen auch die Bestrebungen der von Wundt ausgehenden Wiener Soziologen Rudolf Goldscheid (Soziologie und Geschichtswissenschaft, Ostwalds Annalen der Naturphilosophie, Juli 1908, S. 229 ff.) und Rudolf Eisler, dessen kurzer Grundriß der „Soziologie" (Webers illustrierte Katechism. Bd. 31, Verlag von J. J. Weber, Leipzig) die brauchbarste Darstellung deutscher Zunge ist und die rivalisierenden Arbeiten von Achelis und Eleutheropulos weit hinter sich läßt. Der „Grundriß der Soziologie" von Ludwig Gumplowicz (2. Auflage, Wien 1905) ist das Grundbuch für die Anhänger Ratzenhofers.

Weder die ethnographische Methode, die von der Beschreibung sozialer Tatsachen ausgeht, noch die biologische, die von den Tatsachen und Gesetzen des Lebens ihren Ausgangspunkt nimmt, noch endlich die psychologisch-logische Methode, welche die Tatsachen des individuellen oder sozialen Seelenlebens zur Grundlage hat, sind von Ratzenhofer konsequent verfolgt oder auch nur auf ihre Tauglichkeit untersucht worden[2].

Daß man in einer modernen Soziologie an dem heftig entbrannten Methodenstreit, der in den letzten Jahren das wissenschaftliche Interesse der Beteiligten gewaltig gesteigert hat, mit verbundenen Augen vorübergeht, ist bedenklich genug. Daß aber keine der drei rivalisierenden Methoden ernstlich befolgt, geschweige denn konsequent durchgeführt wird, ist eine wissenschaftliche Unterlassungssünde, deren Aufdeckung keine Verletzung der schuldigen Rücksichtnahme auf den von mir warm verehrten Denker bedeutet. Über dieses heute vielfach beliebte Verfahren, philosophische Eigenbrödelei zu treiben, sich in einen Lieblingsgedanken wie in ein Leitmotiv zu verlieben, das dem Komponisten nicht mehr aus dem Kopf will, um dann dieses Thema durch Natur und Geschichte hindurchzuvariieren, haben wir uns bereits geäußert. Wenn sich jeder als „Eigener" fühlt und an allen Mitdenkern souverän vorbeiphilosophiert, so entsteht eine dialektische Gedankenanarchie oder eine egozentrische Liebhaberphilosophie.

Ratzenhofers nachgelassene „Soziologie" (1907) ist ein politisches Buch; eher eine Fortsetzung seines dreibändigen Werkes „Wesen und Zweck der Politik" als seiner „soziologischen Erkenntnis". Politik ist angewandte Soziologie. Da sind persönliche Überzeugungen, Stimmungsergüsse, Reflexionen über Strömungen des Alltags ebenso zulässig, wie sie in einer „Soziologie", die noch dazu auf dem Standpunkt des positiven Monismus steht und hypothesenfrei sein will, unangebracht sind. Eine „Soziologie"

muß kühl und nüchtern die sozialen Tatsachen gruppieren, seien es ethnographische, statistische, biologische oder psychologische; aber nackte Tatsachen, nicht Gefühlswallungen und Ressentiments. Und von diesem Vorwurf ist die nachgelassene „Soziologie" Ratzenhofers leider nicht freizusprechen, daß die Reflexionen durchweg überwiegen, während die sozialen Tatsachen bedenklich in den Hintergrund treten. Was hier gegen die Methode Ratzenhofers vorgebracht worden ist, gilt methodologisch doppelt und dreifach von Spengler.

---

[1] Vgl. meine „Einführung in die Soziologie", München 1921, Rösl & Co., S. 11—62, Harry Elmer Barnes, The Development of Historical Sociology, 1921 und „Monist", Mai 1924, S. 269 ff.

[2] Vgl. neuerdings E. Haemig, Privatdozent der Soziologie in Zürich, Grundriß der sozialphilosophischen Prinzipien- und Methodenlehre, Zürich, 1924, S. 24 f.

Maßstäbe der Überlegenheit und des Fortschritts einer Zivilisation

von Alfredo Niceforo (Neapel)

Bericht des Verfassers.

Niceforo hat sich mit dem Begriff und dem Maße des Fortschritts zuerst in einer kurzen Studie: „Il Progresso" beschäftigt, die 1911 in der „Rivista italiana di Sociologia" (Roma), ferner in einer längeren Denkschrift, die in der „Rivista d'antropologia", Rom 1916/17, veröffentlicht wurde und schließlich in einem seiner letzten Werke: „Les indices numériques de la civilisation et du progrès", Flammarion (Paris 1921).

In dem Bericht über den Fortschritt wird gezeigt, daß es bei den sozialen Erscheinungen eine Anzahl Konstanten gibt, die sich im Laufe der Jahrhunderte und bei den verschiedenen Völkern nicht verändern. Diese Konstanten sind die wahrhafte Grundlage des sozialen Lebens, sozusagen die beständige, wenn auch stets verborgene „Ursache". Man muß jeder Veränderung sozialer Erscheinungen auf den Grund sehen können, um dort eine der konstanten Tatsachen zu finden, die N. Rückstände nennt, denn sie stellen den konstanten Rückstand dar, den man bei der Analyse der sozialen Erscheinungen findet, wenn man das Veränderliche eliminiert. Wie man sieht, hat das Wort Rückstand in der soziologischen Theorie Niceforos eine ziemlich andere Bedeutung als das gleiche Wort im soziologischen System Paretos. Überdies erscheint dies Wort bei Niceforo (1911) früher als bei Pareto.

In der 1916/17 veröffentlichten Denkschrift, die als Titel die Frage hat: „Kann man die Zivilisation messen?" beschäftigt sich Niceforo hauptsächlich damit, durch Zahlen und Maße den Stand und die Bewegung einer Zivilisation auszudrücken. Es ist sicher, daß man so mit Hilfe von Zahlen gerade die Variation des sozialen Lebens beschreiben kann. Dies Thema ist in dem vorher angeführten Werk von 1921 wieder aufgenommen und weiter entwickelt worden.

Wir werden uns darauf beschränken, das herauszunehmen, was das Problem eines einzigen Merkmales, die Zivilisation zu messen, betrifft.

Er beweist, daß man dahin kommen muß, eine zusammenfassende Ordnung mehrerer Merkmale anzunehmen.

Das Wort Zivilisation hat man v. a. im ethnographischen Sinne zu verstehen, das besagt, daß es nicht der Begriff der Überlegenheit und damit einen Wertgesichtspunkt bedeutet. Es handelt sich um die Zivilisation im objektiven Sinne, d. h. die Zivilisation einer Gruppe ist die Gesamtheit der materiellen, geistigen und sittlichen Lebensbedingungen und der politischen und sozialen Organisation. Folglich gibt es Überlegenheit einer Zivilisation in bezug auf eine andere, wenn diese Gesamtheit von Bedingungen dort besser ist, und zwar ebenso in bezug auf die Gruppe als Gesamtheit, die leben und sich entwickeln will, wie in bezug auf die Individuen, die diese Gruppe bilden. Es gibt einen Fortschritt der Zivilisation, wenn eine Verbesserung der vorerwähnten Lebensbedingungen eingetreten ist. Niceforo behandelt diese drei Begriffe: Zivilisation, Überlegenheit einer Zivilisation und Fortschritt ausführlich und zwar mit Hilfe psychologischer, soziologischer und auch philologischer Feststellungen (er bringt z. B. die Geschichte der Worte civilitas, civilisation etc.). Nach diesen drei Begriffsbestimmungen versteht man 1. daß jedes Volk seine eigenartige Zivilisation hat und daß es sich mit jedem Zeitalter, jeder sozialen Gruppe und ihren Untergruppen, ebenso verhält; 2. daß der Vergleich zweier Zivilisationen eine Prüfung gestattet, welche der beiden der andern überlegen ist und 3. daß man bei der Betrachtung einer Zivilisation der Bewegung folgen kann, die ihren Fortschritt, Stillstand oder Rückschritt zum Ausdruck bringt.

Außerdem zeigt N., daß die zusammenhängenden Tatsachen, die eine Zivilisation bestimmen und die die Überlegenheit sowie den Fortschritt bezeugen, sowohl quantitativer wie qualitativer Art sind. Es handelt sich darum, einige auszuwählen, die Ausdruck der Gesamtheit sind und die, sei es quantitativ in Zahlen auszudrücken, oder qualitativ geeignet sind, statistisch verwandt zu werden. Während die verschiedenen Formen der Zivilisation, der Überlegenheit oder des Fortschritts früher nur durch Redensarten oder allgemeine Schätzungen und durch ungenaue qualitative Angaben bezeichnet wurden, die deshalb nicht gestatteten, sie statistisch zu verwenden, könnten sie dagegen heute statistischer Art sein, wenn sie mit Hilfe weniger, aber bezeichnender Zahlen ausgedrückt würden.

Bei der Behandlung dieses Themas beschäftigt er sich immer vom Standpunkt zahlenmäßiger Bestimmung mit den verschiedensten Tatsachen, die in engem Zusammenhang mit der zahlenmäßigen Erforschung der Zivilisation und des Fortschritts stehen, wie dem Grad der Gesundheit, dem

ökonomischen Fortschritt, den Lebenshaltungskosten, der Sittlichkeit eines Volkes und anderen ähnlichen Dingen.

Hier werden wir ganz einfach aus den Arbeiten Niceforos seine Kritik im Hinblick auf die Methode entnehmen, die die Überlegenheit (oder den Fortschritt) einer Zivilisation nach einem einzigen zahlenmäßigen Merkmal messen will, ferner seine kritische Ausstellung an den Methoden, die sich bemühen, die Überlegenheit und den Fortschritt nach einer Gesamtheit von mehreren zahlenmäßigen Merkmalen zu messen.

1. Einige Definitionen.

Wir wollen sehen, ob es quantitative, beschreibende Merkmale gibt, die zulassen: 1. feszustellen, ob die Zivilisation eines Volkes der eines andern überlegen ist und 2. darzutun, ob eine Kultur mit der Zeit fortschreitet, ob sie stillsteht oder auch zurückgeht.

Aber natürlich müßte man, um diese Frage beantworten zu können, sich ganz klar darüber sein, was Überlegenheit oder Unterlegenheit einer Zivilisation, sozialer Fortschritt oder Rückschritt ist und Werturteile über jedes der ins Auge gefaßten Anzeichen äußern. Jedenfalls sind die Auseinandersetzungen über diese Ideen immer recht lebhaft gewesen[1]. Wir behaupten, daß man unter überlegener Zivilisation die versteht, bei der das materielle, geistige und sittliche Leben, die politische und soziale Struktur sich für die Menschen unter besseren Bedingungen verwirklichen. Es gibt folglich dort sozialen Fortschritt, wo man im Lauf der Zeit eine Verbesserung der Lebensbedingungen feststellen kann. Wir haben bemerkt, daß die verschiedenen Lebensbedingungen, von denen hier die Rede ist, als bessere oder verbesserte gelten sollen, nicht nur im Hinblick für die betreffenden Individuen als solche, sondern auch für die Individuen als Gesamtheit, die lebt, wächst und gedeihen soll. Jedenfalls ist der Begriff so kompliziert, daß wir bei der Behandlung dieses Gegenstandes unser Studium vereinfachen und mit der Erforschung eines Punktes beginnen müssen: wann können wir diese oder jene Lebensbedingungen der Individuen als solche bessere oder verbesserte nennen?

2. Irrtümer, die man bei der Beurteilung zeitgenössischer Dinge begehen kann.

Eine rein subjektive Schwierigkeit macht die spezifische Untersuchung, die wir uns vorgenommen haben, noch schwieriger. Sowie man über den

[1] Siehe die Hefte, die die „Rivista italiana di Sociologia" vor einigen Jahren der Erforschung des Begriffs Fortschritt gewidmet hat (September, Oktober 1911) und siehe auch Band XVI der Annalen des Internationalen Instituts für Soziologie, die die Arbeiten des 8. Kongresses von 1911 über den Fortschritt enthält (Paris 1912).

Wert einer der Zivilisationen urteilen soll, inmitten deren wir leben, läuft man Gefahr, der optischen Täuschung zum Opfer zu fallen, die jeden bedroht, der zeitgenössische Verhältnisse würdigen will, Täuschungen, die durch unsere Eigenliebe, unsern Wetteifer oder unsere Eifersucht hervorgerufen, oder sich aus dem Mangel an Perspektive oder Überblick, mit dem wir notgedrungen die Dinge überschauen, die uns zu nah sind, ergeben. Dies sind übrigens Irrtümer, denen oft die scharfsinnigsten Menschen verfallen. Plinius schrieb in einem seiner Briefe über die Epigramme seines Zeitgenossen Martial, daß sie gewiß nicht der Nachwelt überliefert würden. Die Nachwelt hat Martial den Beinamen des Unsterblichen verliehen, während man sagen kann, daß sie Plinius fast vergessen hat[2]. Wie oft sind wir unmaßgeblich und ungerecht in unsern Urteilen über die Menschen und Dinge, die uns umgeben!. Wie oft hat Rom auf dem Kapitol Dichter gekrönt, die seitdem vergessen sind, oder sind ruhmvolle Taten entdeckt worden, die man nicht gewußt hatte! Manchmal stellt die Zeit die Dinge wieder an ihren Platz und stößt die Urteile um, die man für unantastbar hielt.

3. Die Wahl eines einzigen Merkmals: Die Ausbreitung der Zivilisation.

Das gestellte Problem, den Grad der Überlegenheit oder Unterlegenheit einer Zivilisation, den Fortschritt oder Rückschritt in der Bewegung der Zivilisation zu messen erscheint schwierig zu lösen: es ist schon schwierig genug, sich dieses oder jenes Merkmals der Überlegenheit oder des Fortschrittes zu versichern, wie könnte man zu einem sichern Schluß gelangen, wenn es sich darum handelt, die Bedeutung nicht eines Merkmals, sondern einer Gesamtheit von Merkmalen zu beurteilen?

Die Fragestellung wäre indessen etwas vereinfacht, wenn man sich einigte anzuerkennen, daß die Überlegenheit und der Fortschritt einer Zivilisation durch ein einziges Merkmal, oder höchstens durch eine Reihe von Merkmalen einer Kategorie bestimmt ist, die aber alle sicher als Zeichen der Überlegenheit oder des Fortschrittes gedeutet werden können. Oder, wenn man sich nicht auf ein einziges Merkmal beziehen wollte, müßte man sich darüber einig sein, den Wert allen in Betracht gezogenen Merkmalen ohne Ausnahme zuzuerkennen.

Wer z. B. versichert, daß die Überlegenheit einer Zivilisation und demgemäß der Fortschritt einfach in der hervortretenden Ausbreitung der Kultur besteht, in der Ausbreitung des Wissens, glaubt die Überlegenheit oder Unterlegenheit einer gegebenen Zivilisation oder ihren Fortschritt oder Rückschritt ganz leicht beurteilen zu können. Man braucht nur ein zahlenmäßiges Merkmal auszuwählen, oder in einem angenommenen Merkmal die

[2] S. Plini Secundi Epistolarum libri novem, Liber III, ep XXI.

vielen andern zusammenzunehmen, die sich auf diese Eigentümlichkeit beziehen. Es ist übrigens eine ganz verbreitete Meinung, zu glauben, daß die Überlegenheit, oder besser gesagt, die sozialen Verbesserungen, wesentlich solche des geistigen Lebens sind. „Der Fortschritt ist die unaufhörliche Produktion neuer Ideen" schreibt Henry Sumner Maine, „und deshalb können wir seine Gesetze erforschen, wenn wir uns auf die Beobachtung von Westeuropa beschränken, wo die Aufeinanderfolge der Ideen sehr häufig und ihre Entwicklung sehr ausgedehnt ist[3]".

Können wir sicher sein, daß das eine Merkmal die Verbesserung aller Lebensbedingungen umfaßt, die eine Zivilisation bilden? Gewiß haben die Werte des geistigen Lebens im allgemeinen diese Macht. „Die wirksamste Kraft des sozialen Fortschritts" schreibt Stuart Mill, „ist die geistige Regsamkeit. Die Art der Vorschläge zur Verbesserung, die von der Intelligenz gemacht werden, bestimmt im wesentlichen den sittlichen oder politischen Zustand, so wie den physischen oder materiellen der Gesellschaft[4]". Jndessen versteht dieser Autor unter den Worten „geistige Regsamkeit" ebenso Wissens- wie Glaubenslehren, was die Lösung des Problems nicht gerade vereinfacht. Jedenfalls weisen die Worte Stuart Mills in ihrer Bündigkeit darauf hin, daß die geistigen Werte in sehr engem Zusammenhang mit denen des materiellen, sittlichen und politischen Lebens stehen. Aber ist dieser Zusammenhang in Wirklichkeit so eng und fest, daß die Werte, die die geistige Kultur bestimmen, ein Mittel zur Messung der Überlegenheit und der sozialen Verbesserungen bilden können?

Wir möchten vor allem bemerken, wenn wir im Kulturniveau ein Maß jenes „geistigen Lebens" sehen, das eine der bei der Erforschung der Zivilisation zu prüfenden Kategorien ist, so dürfen wir nicht vergessen, daß die in Frage stehende Kategorie (geistiges Leben) viel weiter ist, als die durch das Wort Kultur bezeichnete. Es ist nicht gesagt, daß die Zeichen der Kultur auch die besten Exponenten des Zustands des geistigen Lebens überhaupt sind. Gibt es nicht heute in Europa und anderwärts auch Völker, deren Kultur sehr verbreitet, deren geistige Produktion aber sehr bescheiden ist, so wie es in der Vergangenheit Zeitalter gegeben hat, bei denen die Kultur sehr wenig verbreitet gewesen ist, deren geistige Produktion aber hochstand und blühte?

Wir kommen also dahin zu sagen, daß die bloßen Zahlen der Wissenskultur letzten Endes nur ein partieller Ausdruck des geistigen Lebens sind.

---

[3] H. Sumner Maine, Etudes sur l'histoire des institutions primitives, édit. fr. Paris, 1880, S. 279.

[4] J. St. Mill, System der Logik, Buch VI, 10. Kap. S. 529.

Aber das steht hier nicht in Frage. Wir müssen uns fragen, ob eine weitere Ausbreitung der Kultur allein als Zeichen der Verbesserung der verschiedenen Lebensbedingungen angesehen werden kann. Sicher könnte man aus dem Stande der Kultur ein Merkmal der materiellen Bedingungen ablesen; wo der „standard of life" höher ist, ist auch die Kultur weiter verbreitet; und man könnte gleichzeitig beobachten, daß es eine Beziehung zwischen dem materiellen Wohlergehen und den geistigen Leistungen gibt. Hat man nicht sogar geglaubt, versichern zu können, daß die Steigerung der materiellen Lebensbedingungen in einem Lande, einer sozialen Klasse, oder in einem Jahrhundert auch eine Blütezeit von talentvollen und genialen Menschen zur Folge hatte[5]? Darf man auch an das Bestehen von Beziehungen zwischen dem Stand der Kultur und dem des sittlichen Lebens glauben? Seit langem haben die Menschen die Illusion, daß Wissen und die rein geistigen Vorgänge die Macht darstellen, die alles umzuformen und auf höhere und göttlichere Stufen zu erheben vermag, die tiefe Illusion, daß allein der Geist die Menschen dazu fähig und würdig mache, sich an der Tafel der Götter niederzulassen. Dieser Jrrtum kann sich rühmen, sehr alter Überlieferung zu sein. Findet man ihn nicht auf den schönsten Seiten der antiken Literatur, in der sokratischen Lehre erwiesenermaßen, daß die Quelle der Tugend das Wissen und daß deshalb nur der Weise tugendhaft sei[6]. Dennoch verübte Kritias, der Schüler eines so hervorragenden Meisters, während er Athen beherrschte, alle Verbrechen. Wie viele Philosophen schrieben seither: Es heißt die Tugend nicht pflegen, wenn man die Wissenschaft nicht pflegt, denn der Geist, den das Licht der Wahrheit erleuchtet, muß das Gute lieben. Eine ähnliche Vorstellung findet sich im Jahrhundert der Aufklärung, als man mit Condorcet verkündete, der Fortschritt der Sitten und Einrichtungen, d. h. die Verbesserungen der materiellen und sittlichen Lebensbedingungen sei von dem Fortschritt der Wissenschaft oder der Kultur abhängig[7]. Später wurden die rein logischen

---

[5] Die Frage der Beziehung zwischen der Entwicklung des materiellen Wohlergehens (Reichtum, Lebenshaltung usw.) und der Entwicklung der Kultur der Intelligenz, der Produktion von Talenten und Genies ist schon mehrfach, teils von Psychologen (Montessori, Binet, Saffiotti), teils von Naturwissenschaftlern, Soziologen und Statistikern (Odin, De Candolle, Galton, Jacoby usw.) behandelt worden. Siehe auch unser Buch „Forza e riccheza", Turin, 1906, Kap. XVII und unsere „Antropologia delle classi povere", Millan, 1908, S. 99—105

[6] Siehe Platon in Protagoras, 351—358 B, wo er zeigt, daß die tugendhafte Handlung vor allem eine Handlung der Klugheit ist.

[7] In den „Plans des discours sur l'histoire universelle" von Turgot (Oeuvres, Paris, 1844, Bd. II, S. 626—674) findet sich der Grundsatz, der später so viel schärfer von Condorcet und den Enzyklopädisten hervorgehoben wird: für Turgot

Ideen (allerdings neben den moralischen, sozialen und religiösen Ideen) als Leitideen (idées-forces) erklärt, fähig, die stärkste Wirkung auf die Erscheinungen des sozialen und sittlichen Lebens auszuüben[8]. Dagegen haben heute die Psychologen gerade über die Frage der Beziehung zwischen der Intelligenz und der Moral beinahe entgegengesetzte Vorstellungen; wenn die Intelligenz — sagen sie — ebenso wie die Moral die emotionale Grundlage braucht, um sich zu entfalten, und wie man sagt, um sich zu höheren Formen zu sublimieren, so zeigt sich auch eine Art von Autonomie, die die Welt der Intelligenz und deshalb der Kultur von der des Gefühls derart scheidet, daß es zu einer wirklichen Gegensätzlichkeit kommen kann: eine Entfaltung der Kultur und der schöpferischen Intelligenz steht neben einer wahrhaften Armut der Moral und des Gefühlslebens, oder ein sehr hochstehendes moralisches Gefühl findet sich neben einer kaum vorhandenen Kultur und wenig entwickelten Formen der Intelligenz. Ohne so weit zu gehen, behauptet Ribot, obwohl er versichert, daß die geistige Entwicklung die des Gefühls und also die sittliche bestimmt, die Disharmonie, die zwischen der intellektuellen und emotionalen Entwicklung besteht[9], und die Psychiater zeigen, daß der sittliche Wahnsinn oder die Perversität des sittlichen Gefühls den höchsten Formen der Intelligenz zugesellt sein kann. Es genügt übrigens, hervorragende oder wenigstens in ihrem intellektuellen Leben überlegene Menschen zu kennen, um die Richtigkeit dieser Beobachtungen zu prüfen. Auch die Statistiker haben geglaubt, der Prüfung dieser Frage die Hilfe ihrer Gelehrsamkeit leihen zu können. So hat G. Rümelin einen entscheidenden Schlag gegen die fälschlich angenommene Beziehung zwischen der Verbreitung der Kultur und der Hebung der Moral geführt, indem er sich dabei eines rein quantitativen Beweises bediente: er bemerkte, daß die Frau, obwohl viel weniger kultiviert als der Mann, dennoch weniger häufig kriminell ist[10]. Es ist leicht ersichtlich, daß dieser Beweis nicht viel Wert hat, da die Frau außer dem geringeren Grade der Kultur zahlreiche psychologische Züge aufweist, die sie vom Manne unterscheiden. Liegt es nicht vielleicht an diesen andern, daß die Frau weniger kriminell ist? A. Quételet, z. B., auf den sich Rümelin nicht bezieht, hatte schon versucht, die Verschieden-

---

ist der geistige Fortschritt die Bedingung jedes andern Fortschritts. Siehe auch das Mémoire Turgots, „Sur les progrès successifs de l'esprit humain". A. a. O., Bd. II., S. 597.

[8] A. Fouillée, L'évolutionnisme des idées-forces, Paris 1906, 4. Aufl., S. XCII.

[9] Th. Ribot, Psychologie des sentiments, Paris, 8. Aufl., S. 199—201.

[10] G. Rümelin, Culture morale et culture intellectuelle, in Les problèmes d'économie politique et de statistique, Paris 1896, S. 221 ff.

heit der Kriminalität bei den Geschlechtern zu erklären, und berief sich nicht nur auf die, wie er sagte „größere Moralität" der Frau, d. h. das ihr von Natur verliehene tiefere Gefühl für Scham und Schande, sondern hob besonders hervor, daß die Gelegenheiten, Verbrechen zu begehen, für sie weniger zahlreich sind. Man muß hinzufügen, daß ihre physische Kraft wenig entwickelt ist[11]. Neben diesen Gründen gibt es noch andere, die wir geltend machen können, z. B. die Annahme Lombrosos, der jedoch oft widersprochen wurde, daß die Prostitution das weibliche Äquivalent der männlichen Kriminalität sei. Damit würde das statistische Defizit der weiblichen Kriminalität mehr als ausgeglichen sein. Alle die Behauptungen, die wir nur flüchtig angeführt haben, lassen uns zweifeln, ob eine Beziehung zwischen dem Steigen der Kultur und der Moral besteht. Gab es jemals ein Jahrhundert, das reicher an Geist und zugleich sittlich so wenig hochstehend war, wie das der Renaissance? War es in bezug auf die Hebung der Moral ein glücklicher Versuch, der zur Regierungszeit Mark Aurels gemacht wurde, als man den Philosophen die Leitung des Staates übertrug[12]? Mit alledem, wohlgemerkt, behaupten wir nicht, daß ein Antagonismus zwischen Wissen und Sittlichkeit besteht. Wir wollen nur die Schwierigkeit des Problems zeigen, wenn die Ausbreitung der intellektuellen Kultur zum Merkmal der Überlegenheit einer Zivilisation gemacht wird, denn dies Problem duldet keine schematischen, einseitigen und eindeutigen Lösungen. Bei der Frage nach den Beziehungen zwischen Kultur und Moral bleibt immer der Zweifel, den Marius in der Unterredung, die ihm Sallust zuschreibt, mit boshafter Ironie, vor dem Volk hervorhebt: Was nützt die Pflege der griechischen Schriften, wenn diejenigen, die sie lehren, durch diese nicht tugendhafter geworden sind[13]?

Wer jedenfalls sich des Merkmals: Ausbreitung der Kultur bedient, um wenigstens zum Teil den Grad des Fortschritts der Zivilisation und besonders den Teil genau zu erforschen, der Bezug auf die Hebung des intellektuellen Lebens hat, anstatt sich an ein besonderes Merkmal zu halten (z. B. die Anzahl der Analphabeten, oder die Anzahl der Schüler, die die höheren Schulen besuchen etc.), würde vielleicht besser tun, mehrere Merkmale zu vereinigen, die er dann zusammenfassen könnte. Als Beispiel dieser Methode seien hier einige der Zahlen angegeben, die wir für diesen Zweck in mehreren Gebieten Norditaliens festgestellt haben. Nehmen wir als Merkmal der Ausbreitung der Kultur die Anzahl derer, die

[11] Ad. Quételet, Physique sociale, 2. Bd. S. 292, Paris, 1869.

[12] E. Renan, Marc-Aurèle et la fin du monde antique, Paris, 1882, 3. Kap. passim.

[13] Bellum Jugurthinum, LXXXV.

schreiben und lesen können, die Zahl derer, die bei den höheren und Mittelschulen eingeschrieben sind, die Zahl der Zeitungen und Zeitschriften und die der Bibliotheken. Bilden wir zuerst aus allen diesen Zahlen die Indexzahlen und addieren wir diese im ganzen (letzte Kolonnen auf der folgenden Tabelle). Diese errechnete Indexzahl drückt die Ausbreitung der Kultur in jedem Gebiet aus.

Wenn man die Indices, sei es mit Hilfe des arithmetischen oder geometrischen Mittels zusammenzählt, würde die Reihenfolge der betrachteten Gebiete (in bezug auf die Überlegenheit der Kulturverbreitung, wie folgt sein: Piemont und Ligurien, beinahe gleich, dann Lombardei, Emilia und Venetien. Außerdem sind diese Gebiete, mit Ausnahme von Venetien, was die Ausbreitung der Kultur betrifft, besser bedacht, als Italien im Ganzen betrachtet, da die Indexzahlen der fünf nördlichen Gebiete in unserer Tabelle mit Ausnahme von Venetien über 100 sind und die Zahl 100 die Durchschnittszahl für ganz Italien ist.

Indexzahlen der Ausbreitung der Kultur in den fünf norditalienischen Gebieten. (Die Durchschnittszahl für Italien ist 100 gleichgesetzt)[14].

Gebiete	Personen, die lesen und schreiben können	In Elementarschulen	In höheren Schulen	Zeitungen und Zeitschriften	Bibliotheken	Index Arithmetisches	Index Geometr. Mittel
Piemont	143	122	110	143	130	130	129
Ligurien	133	127	146	133	107	129	129
Lombardei	139	128	93	128	119	124	120
Venetien	120	129	76	48	85	92	86
Emilia	108	127	102	101	119	111	111

4. Noch ein einziges Merkmal: das intellektuelle Niveau.

Da das Merkmal Kultur nicht allein alle Bedingungen umfaßt, die eine Zivilisation hervorbringen, könnte man sich fragen, ob es nicht möglich

[14] Die gegebenen Größen, die die Zahl der Personen betreffen, die lesen und schreiben können, sind der Volkszählung von 1911 entnommen, die Zahl der in den Elmentarschulen Eingeschriebenen dem Bericht an das Ministerium für öffentlichen Unterricht von 1907/08, die der in höheren Schulen Eingeschriebenen (Gymnasien, Realschulen und Lehrerbildungsanstalten) den Notizie sommarie, Rom 1916, die durch meine eigene Bemühung bei dem Hauptamte der Statistik eingeführt wurden; die auf die Bibliotheken bezüglichen Zahlen sind nach der Statistik der Bibliotheken errechnet worden, die noch nicht herausgegeben ist und die von mir vorbereitet wurde. Alle Ziffern, aus denen unsere Indexzahlen errechnet worden sind, sind schon in Beziehung zur Bevölkerungszahl gesetzt.

wäre, einen zusammenfassenderen Index zu bilden, der ermöglichte, außer der eigentlichen Kultur, mit der wir uns bisher beschäftigt haben, auch die anderen Äußerungen des geistigen Lebens zu umfassen, insgesamt der „geistigen Produktion", um zahlenmäßig die Produktion literarischer und wissenschaftlicher Arbeiten und die Anzahl genialer und talentierter Menschen zu bestimmen, welche die zu prüfende Zivilisation hervorgebracht hat. Es erscheint nicht unmöglich, zu diesem Ziel zu gelangen, wenn man seine Zuflucht zu der Methode nimmt, die von De Candolle, Galton, A. Odin und andern benutzt wurde. Diese zählten die Menschen, die in Literatur und Wissenschaft Berühmtheit erlangt hatten, und betrachteten gesondert die verschiedenen Zeitalter, sozialen Klassen, Religionen und Landesteile, um zum Ziel einer „Topographie" der genialen Produktion in Raum und Zeit und in den verschiedenen psychischen und sozialen Umgebungen zu kommen. Quételet hatte schon die Anzahl berühmter Werke gezählt, die von verschiedenen Autoren in den verschiedenen Zeitabschnitten ihres Lebens geschaffen worden waren. Aber gewiß würde die Aufzählung dieser Tatsachen (Anzahl der literarischen, wissenschaftlichen und künstlerischen Werke, der genialen und talentierten Menschen) sowie die statistische Verarbeitung solcher Größen große Schwierigkeiten bieten [15]. Übrigens würde ein nach dieser Methode aufgestellter Wertmaßstab des geistigen Lebens immer noch demjenigen vorzuziehen sein, den man vorgeschlagen hat, um den sogenannten geistigen Wert der Völker zu messen, d. h. um die Beziehung zwischen dem „intellektuellen Niveau" eines Volkes und seiner Kulturfähigkeit zu untersuchen. Man könnte einen Maßstab haben, wenn man das Verhältnis zwischen dem Prozentsatz der bei den Universitäten eingeschriebenen jungen Leute und dem Prozentsatz der in allen Schulen Eingeschriebenen berechnete [16].

---

[15] Man hat z. B. angeregt, bei der Aufstellung von derartigen Statistiken nur die Namen solcher Autoren zu berücksichtigen, die mindestens in drei biographischen Wörterbüchern aufgenommen sind, oder sich an die Listen der Akademien zu halten, deren Mitgliederzahl begrenzt ist. Andrerseits kann die Aufzählung von Werken aller Art, die jedes Jahr hervorgebracht werden, ziemlich leicht durch dies oder jenes offizielle statistische Amt vorgenommen werden. Wenn man aber an Stelle der Zahl die Qualität berücksichtigen wollte, müßte man zuerst ein entscheidendes Auswahlmerkmal festlegen, z. B. nur solche Arbeiten auszuwählen, die in fremde Sprachen übersetzt wurden, oder von denen mehr als eine Auflage erschienen ist, oder die in den Katalogen der von den Bibliotheken gekauften Bücher erscheinen, usw.

[16] John Gray, Le niveau intellectuel des divers races, usw.; in den Mémoires sur le contact des races, veröffentlicht von G. Spiller, London, 1911, S. 90.

5. Die Zivilisation, die Kultur und die verschiedenen Bedeutungen des Wortes: Kultur.

Die Notwendigkeit, die Kultur nicht mit Zivilisation (im Sinne überlegener Zivilisation) zu verwechseln, ist vortrefflich von G. Brandes aufgezeigt worden. Er sagt, daß Italien im 15. und 16. Jahrhundert viel zivilisierter war als die Schweiz heutzutage, obwohl alle Schweizer lesen und schreiben können, was die Mehrzahl der Toskaner damals nicht konnte, und fügt hinzu, daß das Frankreich von 1840 mit nur einigen Gemeindeschulen viel zivilisierter war, als die skandinavischen Länder, die doch die kultiviertesten von Europa sind [17]. Es ist hier nicht unangebracht, einige mehr oder weniger genaue oder nützliche Unterscheidungen ins Gedächtnis zurückzurufen, die man zwischen der „Zivilisation" und der „Kultur" gemacht hat, denn da das Wort Kultur oft verschiedene Bedeutungen angenommen hat, so folgt daraus oft ein Doppelsinn, den man gut tut auszuschalten. Jedermann weiß, daß H. St. Chamberlain z. B. geglaubt hat, eine reinliche Scheidung zwischen dem Wissen, der Zivilisation und der Kultur vornehmen zu können, indem er der ersten Kategorie die Entdeckungen und die Naturwissenschaften, der Kultur die Kunst und Philosophie (mit Einschluß der Moral und sogar der Religion), und der Zivilisation die Äußerungen des Gemeinschaftslebens vorbehielt, die sich auf die Organisation der Wirtschaft und des Staates beziehen [18]. Wir wollen nur bemerken, daß diese Art der Unterscheidung zwischen Kultur und Zivilisation, so wie sie für den erwähnten Schriftsteller besteht, wichtige Folgen haben würde: Es könnte Völker geben, und es hat in der Tat solche gegeben, die Schöpfer einer hohen Kultur, aber wenig „zivilisiert" waren, wie das alte Griechenland oder das alte Indien, Schöpfer der glänzendsten Literaturen, deren die Menschheit sich rühmen kann, — und auf der andern Seite hat es sehr zivilisierte Völker gegeben, die trotz ihrer großen „Zivilisation" nur eine bescheidene Kultur hatten, wie das alte Rom.

---

[17] G. Brandes, Le grand homme, Paris, 1903, S. 34—35.

[18] H. S. Chamberlain, Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts, München 1904, 2. Band, S. 731. Über die Trennung des Begriffs der Kultur von dem der Zivilisation siehe auch deselben Autor Bd. 1, S. 63—64. Wir wagen nicht zu sagen, ob W. v. Humboldts Unterscheidung befriedigender wäre: die Zivilisation, die Kultur, die Bildung seien drei aufeinanderfolgende und aufsteigende Phasen (Gesammelte Schriften, Bd. 7. I. Heft, Berlin 1907, S. 22 ff.) Andere rechnen die Zivilisation zu den Tatsachen des Gefühlslebens, die Kultur zu denen des Geisteslebens, es folgt daraus, daß die Zivilisation die Bildung eines Systems von Einschränkungen des angeborenen Egoismus der Menschen ist; so hätte sich die Kultur vor der Zivilisation gebildet und entwickelt. G. Sergi, in Nuova Antologia, Januar 1906.

Würde für uns, die wir nach einem Mittel suchen, die Zivilisation zu messen, nicht ein ganz absonderlicher Schluß aus den von Chamberlain gegebenen Definitionen zu ziehen sein, daß wir nämlich die gesuchten Merkmale nur in den Bedingungen der Volkswirtschaft und der politischen und sozialen Organisation des Staates finden werden? Jedoch bemerkt Chamberlain selbst, daß das wesentliche Merkmal einer Gesellschaft vor allem durch das Verhältnis gegeben ist, in dem sich in dieser Gesellschaft Kultur und Zivilisation befinden [19] und wie es wahr ist, daß es in einer Gesellschaft ein Gleichgewicht dieser Merkmale geben kann (neuzeitliche deutsche Gesellschaft, so kann man im Gegensatz dazu bei andern Gesellschaften eine viel höhere Entwicklung der Kultur auf Kosten der Zivilisation oder umgekehrt feststellen (griechische, römische Gesellschaft). Da aber das Verhältnis zwischen Zivilisation und Kultur eine der wichtigsten Tatsachen der Gesellschaft ist, ist es da nicht augenfällig, daß die beiden Kategorien (Zivilisation und Kultur) immer dann gemeinsam unser Forschungsobjekt sein müssen, wenn wir uns fragen, was die charakteristischen Zeichen des sozialen Lebens sind, d. h. nach einer „Zivilisation" in der Bedeutung des Wortes, die wir ihm gegeben haben? Letzten Endes handelt es sich hier nur um einen Wortstreit. Es genügt, sich die Definitionen anzusehen, um zu verstehen, daß trotz der Hervorhebung des Unterschieds, der zwischen Wissen, Kultur und Zivilisation besteht, die drei Kategorien doch dem Gebiet angehören, das die Erforschung des sozialen Lebens in seiner Gesamtheit behandeln muß, ob wir nun dieses Leben in seinem Sein oder seinem Handeln betrachten.

6. Das Merkmal: Grad des Altruismus.

Man hat auch daran gedacht, sich nur an die Erforschung dessen zu halten, was wir die Bedingungen des sittlichen Lebens und noch genauer den Grad des Altruismus nennen können. Man ging also von dem Grundsatz aus, daß gerade dadurch die Überlegenheit der Zivilisation sich ausdrücken lasse. Die Philosophen und Psychologen haben in dem Grade des Altruismus einer Gruppe das Mittel gesehen, um eine Rangordnung der Völker vom Standpunkt der Überlegenheit und des Fortschritts ihrer Zivilisation zu ermöglichen. Der Grund, den sie geltend machten, war nicht nur der, daß die Entwicklung der altruistischen Gefühle nur Verbesserung der Lebensbedingungen der Individuen und der Gesellschaft bedeuten kann; sie fügten noch die Feststellung einer objektiven oder so bewerteten Tatsache hinzu: daß der Altruismus sich beim Menschen nur allmählich und mit großen Schwierigkeiten von dem ursprünglichen Egois-

[19] Im angeführten Werk, I, S. 63 u. II, S. 739 ff.

mus befreit. Heute bildet der Altruismus die höhere Schicht unseres psychischen Seins, er macht die Menschen fähig, Achtung und Mitleid für andere zu haben, er lehrt die Lebenden sich dem Glück künftiger Generationen zu opfern[20]; hier setzt die Folgerung ein, daß die Erhebung zu dieser Gesinnung die höchste Stufe einer Entwicklung darstelle.

Aber wenn wir annehmen, daß dieser Standpunkt richtig sei, wie sollen wir den Maßstab für den Grad des Altruismus eines Volkes, eines Zeitalters, einer Klasse finden? Handelt es sich hier nicht im wesentlichen um das Problem, den Zustand und die Bewegung des sittlichen Lebens auszudrücken und zu messen? Man weiß, daß viele Versuche zu wiederholten Malen mit großer Beharrlichkeit gemacht worden sind, eine „Moralstatistik" zu schaffen. Immer umsonst, muß man zugeben, trotz der Bemühungen von Guerry, Quételet, und sogar von Öttingen und Lexis, die dennoch die lockende Bezeichnung Moralstatistik in den Titeln ihrer Werke angenommen haben[21]. Wir könnten uns einerseits fragen, ob die zahlenmäßigen Tatsachen, deren sich die Moralstatistik bedient, so zahlreich sie auch sein mögen, in Wirklichkeit Tatsachen sind, deren Gesamtheit imstande ist, das sittliche Leben zu beschreiben und anzuzeigen; und wir könnten uns andererseits wundern, wie man von einer Moralstatistik als einer selbständigen Wissenschaft sprechen kann, da es so leicht zu zeigen ist, daß alle Abteilungen, die man dort einreihen wollte, schon rechtmäßig andern Disziplinen angehören.

Wenn die Schwierigkeit des Maßstabes überwunden ist, kann ein Verfahren uns zufriedenstellen, das die Hauptzüge einer Zivilisation und die Überlegenheit oder Verbesserung mit Hilfe eines einzigen Merkmals, wäre

---

[20] B. Kidd stellt in „The science of power" (London, 1918, 3. Teil), eine mystische Auffassung der Nächstenliebe dar, die ihm als der wesentlichste Bestandteil der kommenden Zivilisation erscheint.

[21] Um eine Moral-Statistik zu schaffen, befragt und erforscht Quételet verschiedene Merkmale: die Einrichtungen sozialer Fürsorge, die Leihhäuser (die er zum Leichtsinn in Beziehung setzen wollte), das Spiel, die Bankrotte, den Alkoholismus, die Arbeit (am Reichtum gemessen), die Selbstmorde u. die Duelle; die Kriminalität wird besonders untersucht, er gewinnt aus dem Ganzen einen zahlenmäßigen Index des sittlichen Lebens. (Sur l'homme, etc., Brüssel 1835, S. 132—175). De Guerry siehe „Statistique morale de l'Angleterre comparée à celle de la France, Paris 1866. Siehe ebenso v. Öttingen „Die Moralstatistik" usw. Erlangen 1868—1873, in 2 Bänden und v. Lexis, Abhandlungen zur Theorie der Bevölkerungs- u. Moralstatistik, Jena, 1903. Einige Statistiker verstehen unter Moral das Gefühl wie auch die Intelligenz, u. vermischen das, was nicht vermischt werden darf. Sie bringen die Statistiken des eigentlich sittlichen Lebens mit denen des geistigen Lebens durcheinander. Siehe auch M. W. Drobisch, Die moralische Statistik, usw. Leipzig, 1867.

es auch der Grad des Altruismus, hervorzuheben sucht? Es ist überflüssig, darauf zu bestehen, daß dieses einzige Merkmal allein keine ausreichende Erklärung der verschiedenen Lebensbedingungen liefern kann, die den Stand einer Zivilisation bestimmen. Es gibt primitive und unkultivierte Völker, bei denen das Gefühls- und sittliche Leben besonders sanft und friedlich ist; könnte man sagen, daß sie zivilisierter sind als andere, die in Egoismus und selbst Despotismus leben, aber Beweise für ein hochstehendes und entwickeltes materielles und geistiges Leben erbringen[22]?

7. Andere wesentliche Merkmale, um den Grad der Überlegenheit einer Zivilisation zu schätzen.

Die Soziologen, ebenso wie die Fachgelehrten dieser oder jener Wissenschaft, haben oft — vielleicht zu oft — ihre Aufmerksamkeit auf die Untersuchung eines einzigen Merkmals der Überlegenheit einer Zivilisation gerichtet. Unter Überlegenheit verstanden sie entweder die „technisch" am weitesten fortgeschrittene soziale Form oder bessere Lebensbedindungen sowohl für die Individuen wie für die Gesamtheit.

Alle diejenigen, die jeden der aufeinander folgenden Abschnitte des Lebens der Menschheit oder der Gesellschaften mit Hilfe leicht erkennbarer Züge unterscheiden, können leicht jedes Volk nach seinem bezeichnendsten Charakterzug in die Rangordnung eingliedern. Das hat Schultze zu machen versucht, indem er, von unten nach oben gehend, folgende Grade der Zivilisation angegeben hat: Zivilisation der tief stehenden Wilden: Fehlen von Wohnung und Kleidung (Pygmäen und Buschmänner), der höher stehenden Wilden: mit Wohnung und Kleidung (kleine australische Horden); tief stehende Barbaren: Ackerbau und Sklaverei; in der Mitte stehende Barbaren: Vorhandensein von Städten, wie in Dahome, bei

---

[22] Siehe Edward B. Tylor, Primitive culture, Bd. I, S. 33, der die optimistischen Beschreibungen durch die Reisenden kritisiert. Spencer hingegen bemerkt in seinem Buch über die sittliche Entwicklung (italien. Ausgabe, Turin 1909. S. 88 ff.), daß der Edelmut (der sich in der chinesischen, persischen, indischen, ägyptischen und israelitischen Literatur mit der Gerechtigkeit vermischt, sich bei ganz niedrig stehenden Völkern wie bei den Australiern finden kann, und daß es sich mit dem Gefühl der Menschlichkeit, der Güte, dem Mitleid und der Barmherzigkeit ebenso verhält (S. 70, 77, 80 u. ff.): Wie oft hat man nicht von dem außerordentlich sanften Charakter der Eskimos, der Herzlichkeit ihrer gegenseitigen Beziehungen, von der Tatsache, daß ihre Sprache keine Worte besitzt, die eine Kränkung oder Beschimpfung ausdrücken, von ihrer sprichwörtlichen Rechtschaffenheit und ihrer Familienliebe gesprochen. Soll man daraus schließen, daß die Eskimos eine überlegene Zivilisation besitzen?

den Kalmücken und Lappen; höherstehende Barbaren: Handel, Steinbauten, Arbeitsteilung (Abessynien); „Kultivierte"[23]. Wenn es wahr ist, was Durkheim sagt, daß die Gesellschaft sich beim Durchschreiten aufeinander folgender Stufen zu immer höherer „sittlicher Festigkeit" (densité) entwickelt, so könnte das Maß der Ordnung auch das des Grades der Überlegenheit (immer im „technischen" Sinn) einer bestimmten Gesellschaft sein: sittliche Festigkeit oder Bewegung, Bevölkerungsdichte, Grad der Verstadtlichung, Anzahl und Schnelligkeit der Übertragungs- und Verkehrswege, Umfang oder Größe der Bevölkerung sind die Merkmale[24]. Man beachte, daß diese Merkmale mehr oder weniger leicht in Ziffern umgesetzt werden, oder sogar zusammengezählt werden können. (Übrigens sei in Parenthese bemerkt, daß das Bemühen, bei der Erforschung der zahlenmäßigen Entwicklung der Bevölkerung zu verweilen, um mit Hilfe des einen oder anderen Zuges dieser Entwicklung den Grad und das Maß der Überlegenheit einer Zivilisation zu bestimmen, ein Vorgehen ist, an dem man oft und seit langer Zeit festgehalten hat. Vauban drückte diesen Gedanken sehr allgemein aus, als er schrieb, daß „die Größe der Könige sich an der Zahl ihrer Untertanen messe"[25], und seitdem haben viele Autoren fortgefahren, allerdings von einem andern Standpunkt als Vauban, in der Bewegung der Bevölkerung eine der Ursachen, oder die Ursache der sozialen Entwicklung und damit das Maß des Entwicklungsgrades einer Gesellschaft zu sehen, einer Entwicklung, die von einer Verbesserung der Lebensbedingungen der Menschen begleitet ist.) Auguste Comte schrieb, daß man unter den hauptsächlichen Ursachen, die spontan die Schnelligkeit unserer sozialen Entwicklung modifizieren, besonders das natürliche Wachstum der Bevölkerung beachten muß, das zur Beschleunigung dieser großen Bewegung beiträgt. Dieses Wachstum ist immer

---

[23] Fr. Schultze, Psychologie der Naturvölker, Leipzig 1900. Siehe eine Klassifikation, die sich auf ein ähnliches unterscheidendes Merkmal stützt bei Deniker, Races et peuples de la terre, Paris 1900, S. 151: a) unkultivierte Völker, b) halbzivilisierte Völker (Bilderschrift, Ackerbau), c) zivilisierte Völker, (Neuerungen, individuelle Freiheit, Lautschrift). Morgan unterschied den wilden Zustand (Fehlen von Hausrat und Töpferei), den barbarischen Zustand (Vorhandensein von Töpferei, aber Fehlen der Schrift) und den zivilisierten Zustand (Schrift) (in Proced. amer. assoc. Adv. Sc., 1875, S. 266). Siehe auch Ratzel, Anthropogeographie, 2. Teil, Stuttgart, 1891, S. 264, der die verschiedenen Grade oder Typen der Zivilisation nach der Dichte der Bevölkerung zusammenstellt. (Jäger und Fischer; Jäger und Ackerbauer; Nomaden; Ackerbauer; immer größere Ausbeute des Bodens; Industriealismus und Urbanismus).

[24] E. Durkheim, De la division du travail social. Paris, 1893, Seite 283 ff.

[25] Vorwort von „La dîme royale".

und mit vollem Recht als das unzweideutigste Merkmal der allmählichen Verbesserung der menschlichen Lebensbedingungen angesehen worden[26]. Ad. Smith hatte geschrieben: „Das untrüglichste Anzeichen des Wohlstandes eines Landes ist die Vermehrung der Anzahl seiner Bewohner[27]". Jacoby nimmt in einer Arbeit die Dichte der Bevölkerung vervielfältigt mit dem Prozentsatz der Städte an, um die geographische Verteilung des Intensitätsgrades der modernen Zivilisation auf einem Gebiet zu erhalten[28].

Gewiß sind die Versuche, die zu dem Zweck gemacht wurden, den Entwicklungsgrad einer Zivilisation mit Hilfe eines einzigen Merkmals darzutun, weit davon entfernt, uns zu befriedigen, mögen sie auch noch so zahlreich und selbst scharfsinnig sein. Einige halten, was die alten und die primitiven Gesellschaften betrifft, die Werke der bildenden Kunst für geeignet, um den Grad der Zivilisation zu erkennen[29]. Andere halten sich an den Grad der Vollkommenheit, den das Zahlensystem erreicht hat, um den Zusammenhang mit der Zivilisation eines Volkes zu erklären[30]. Noch andere wählen als entscheidendes Merkmal, um den Grad zu beurteilen, bis zu dem die Zivilisation sich entwickelt hat, den Grad der Koordination und der Solidarisation, der durch die Wechselwirkung der individuellen Betätigungen erreicht worden ist[31] oder den Vollkommenheitsgrad, den die

---

[26] Cours de philosophie, 51 leçon, 4. Band, Paris, 1877, S. 454 ff. A. Coste erklärt in seinem Buch „Les principes d'une sociologie objective", Paris, 1899 die Vermehrung der Bevölkerung als objektive und meßbare Erscheinung (daher die Soziometrie), die die sozialen Veränderungen hervorbringt. Siehe auch vom gleichen Autor „Le facteur population dans l'évolution sociale", in „Revue internationale de Sociologie", Paris, 1901. Boutmy erklärt in seinen „Eléments d'une psychologie politique du peuple américain", Paris, 1902 die ökonomischen und psychologischen Veränderungen einer Gesellschaft, indem er die Zunahme der Bevölkerung an Menge, Dichte, und Beweglichkeit vor Augen stellt. Wir können noch E. Levasseur anführen, der in „La population française", 2. Bd. Paris 1892, S. 473, nachdem er die Zivilisationen in die der wilden Hirten, Ackerbauer, Handeltreibenden eingeteilt hat, bemerkt, daß diese verschiedenen Arten oder Formen der Zivilisation eng mit den verschiedenen Dichtegraden der Bevölkerung verknüpft seien.

[27] A. Smith, Untersuchungen über die Natur und die Ursachen des Völkerreichtums, franz. Ausg. 1843, I. Bd., Seite 94.

[28] P. Jacoby, a. a. O., Seite 441 ff.

[29] Petrie (W. M. Flinders), The revolutions of civilisation, London 1911.

[30] Loeffler, Ziffern und Ziffernsysteme der Kulturvölker, usw., Leipzig 1911.

[31] G. Pioger, „La vie sociale, la morale et le progrès", Paris 1894. Besonders S. 181, 194, 223.

Rechtsideen erreichen[32]. Andere endlich sehen als unterscheidendes Merkmal, bevor sie die Überlegenheit einer Zivilisation über eine andere bestimmen, die Häufigkeit und Verbreitung persönlicher Rechte an[33]. Der Grad des Zwanges, dem die Menschen unterworfen sind, ist ebenfalls als eines der wesentlichen Merkmale einer Zivilisation betrachtet worden[34]. Noch umfassender ist die Auffassung, die die Zivilisation in direktem Verhältnis zur Betätigung des Menschen gegen die Natur und im umgekehrten Verhältnis zur Zwangshandlung des Menschen über den Menschen sieht[35]. Eine noch verwickeltere Auffassung besteht darin, das Wesen der Überlegenheit der Zivilisation in der wachsenden Arbeitsteilung zwischen den sozialen Molekülen (Differenzierung) zu finden, die zu einer wachsenden Einigung verbunden sind. Dies nennt der Schöpfer der Theorie selbst Konzentration, er hätte aber besser Koordination sagen sollen[36].

Wie man sieht, ist die Mehrzahl dieser angegebenen Merkmale qualitativer Art, schwer auf Ziffern zu bringen und von bestreitbarem deskriptiven Wert. Andere sind nichts als widersinnig. Schrieb A. Quételet nicht: Das Maß des Zustands der Zivilisation, die eine Nation erreicht hat, drückt sich in der Art aus, in der sie ihre Revolutionen macht[37]? Und versicherte nicht Joseph de Maistre in einem seiner verführerischen Paradoxe, die ihm zur Gewohnheit geworden waren, daß der Grad der Zivilisation eines Volkes durch den Inhalt und die Formen seiner Gebete bezeichnet wird[38]?

[32] D. J. Hill, „L'état moderne et l'organisation internationale", Paris 1912, 5. Kap.

[33] P. Barth, „Die Frage des sittlichen Fortschritts der Menschheit" in Viertelj. f. wiss. Philos. Leipzig, 1899. Die Persönlichkeit wird immer selbständiger, die Individuen unabhängiger, die Zahl der als berechtigt anerkannten Personen (Fremde, Sklaven, Frauen), die allmählich Inhaber von erworbenen Rechten werden, breitet sich aus und auch die den Menschen zugebilligten Rechte werden zahlreicher.

[34] A. Matzat, „Philosophie der Anpassung", Jena 1903. In Wirklichkeit ist die Theorie etwas verwickelter: so oft wir durch eine schneller durchlaufene Strecke in kürzerer Zeit mit geringerem Aufwand von Energie und Zwang etwas erreichen können, vermehren wir die sozialen Werte und wir nennen das wertvoll, was diese zu vermehren strebt.

[35] Guyot, La science économique, Paris, 3. Aufl. 1907, S. 475, und auch des caractères de l'évolution et de la régression des sociétés, in Bull. et Mém. de la soc. d'Anthr. de Paris, Paris 1901.

[36] Ad. Ferrière, La foi du progrès en biologie et en sociologie, et la question de l'organisme social, Paris, 1915. Siehe auch die Auffassung von Waxweiler. „Je mehr die Systeme, die die soziale Organisation bilden fortgeschritten und voneinander unabhängig sind, desto mehr sind die Gruppen vom Standpunkt ihrer Gleichstellung hierarisch ausgewählt und organisiert und desto mehr Fortschritt gibt es." Bull. mens. de l'Inst. de Sociologie de Bruxelles, v. 6. Juni 1910, S. 89.

[37] Ad. Quételet, „Physique sociale", etc. Brüssel, 1869, II. Bd., Seite 399.

[38] Joseph de Maistre, „Les soirées de Saint-Pétersbourg", VII.

Schriftenverzeichnis von Prof. A. Niceforo (Neapel)

Italiani del Nord e Italiani del Sud. Un vol. de VII—619 pag. de la Biblioteca di scienze moderne; Bocca edit. Turin 1901.

Les classes pauvres, recherches, anthropologiques et sociales. Un vol. de 344 pag. de la „Bibliothèque internationale"; Giard et Brière editeurs, Paris 1905.

Forza e ricchezza. Un vol de XVIII. 267 pag. de la „Biblioteca di scienze moderne"; Bocca edit. Turin, 1906. Edition espagnole: deux vol. de 184—200 pag. de la „Biblioteca sociologica international"; C. Henrich, edit. Barcelona, 1907.

Ricerche sui contadini. Un vol. de 208 pag. de la „Biblioteca di science sociali e politiche"; Sandron edit, Palermo, 1908.

Anthropologie der nichtbesitzenden Klassen. Ein Band von 512 pag.; Maß van Suchtelen edit, Leipzig und Amsterdam, 1910.

Antropologia dell classi povere. Un vol. de 283 pagine da „Trattato di medicina sociale", Vallardi edit, Mailand 1908—1910.

Parigi, una citta rinnovata Un vol. de XI—483 pag. della collectione: „Le civilta contemporane"; Bocca edit, Turin 1911.

Les Germains; histoire d'une idée et d'une race". Un vol. de 181 pag.; Bossard edit., Paris, 1919.

La misura della vita. Un vol. di XII—515 pag. della „Biblioteca di scienze moderne"; Bocca edit, Turin 1919.

Les indices numériques de la civilisation et du progrès. Un vol. de 211 pag., de la „Bibliothèque de culture générale"; E. Flammarion edit, Paris, 1921.

Criminali e degenerati dell' inferno dantesco. Un vol. de 142 pag.; de la Biblioteca antropologico-criminale"; Bocca edit, Turin, 1898.

La „mala vita" a Roma (en collaboration avec Scipio Sighele). Un vol. de 217 pag, Roux e Frassati edit, Turin 1889, Edition espagnola, Barcelona 1911.

La transformacion de delito en la sociedad moderna. Un vol de XVI—151 pag. de la „Biblioteca de derecho y de ciencias sociales, Madrid, Suarez edit., 1902.

Guia para el estudio de la criminologia. Un vol. de 112 pag. de la „Biblioteca de sciencias penales", Serra edit., Madrid, 1903.

L'enquête judiciaire scientifique. Un vol di VII—445 pag. avec 300 photographies, Paris, Libraire Universelle, 1907, deutsch, ein Band von 472 Seiten, 300 Photographien. Langenscheidt, Berlin 1909.

Le génie de l'argot, essai sur les langages spéciaux, les argots et les parlers magiques. Un vol. de 277 pag. Mercure de France, Paris 1912. Erscheint in völlig umgearbeiteter Form in deutscher Übersetzung (Verlag M. Hueber).

La méthode statistique. Un vol. de 600 pag. Giard éditeur, Paris 1924.

Anthropologie und Geschichtswissenschaft *

von Harry Elmer Barnes (New-York)

Boas definiert die Anthropologie als die Wissenschaft, die sich die Aufgabe gestellt hat, die Vorgeschichte der Menschheit zu rekonstruieren und die versucht, wo immer möglich, immer wiederkehrende Arten historischer Ereignisse in Form von Gesetzen auszudrücken. Da die geschriebene Geschichte sich nur auf einen kurzen Zeitraum erstreckt, und die Schicksale nur einiger der vielen Völker der Erde fragmentarisch berichtet, muß der Anthropologe sich mit eigenen Methoden bemühen, die Dunkelheit der frühesten Zeitalter und abseits liegenden Teile der Welt aufzuhellen.

Er geht von einem Standpunkt aus, der von dem der Geschichte grundsätzlich verschieden ist. In der Geschichte im engeren Sinne befassen wir uns im ganzen nur mit Ereignissen, die auf die Entwicklung unserer eigenen Kultur von Einfluß gewesen sind, in der Anthropologie dagegen ist das Leben jedes Volkes der Welt gleich wichtig. . . Wir werden also sehen, daß die Anthropologie sich von der Geschichte im engsten Sinne des Wortes unterscheidet und den Naturwissenschaften in ihrem Bemühen gleicht, die subjektiven Werte geschichtlicher Geschehnisse außer acht zu lassen, daß sie versucht, sie objektiv, als eine Folge von Ereignissen zu betrachten, ungeachtet ihres Einflusses auf unsere Kultur.

In der Unbegrenztheit des Überblicks über die ungeschriebene Geschichte früherer Zeitalter erscheint das Individuum ganz mit der sozialen Einheit verschmolzen, deren Teil es bildet, und in der undeutlichen Entfernung von Raum und Zeit sehen wir nur die Bewegungen von Völkern, das Auftauchen neuer Menschentypen, die allmähliche Entwicklung neuer Formen der Kultur und eine ständige Wiederholung von Entstehung und Auflösung von Völkern und Kulturen. Prähistorische Reste, physische Kennzeichen, Überbleibsel der Sprache oder gewerblicher und wirtschaftlicher Fertigkeiten, besondere Gebräuche oder Glaubensvorstellungen sind das einzige Zeugnis, das wir verwenden können, ein Zeugnis, das von der Ge-

* Autorisierte Übersetzung des Aufsatzes: „Some contributions of Anthropology to History" (Journal of Social Forces 1924).

schichte wenig beachtet wurde, ehe die anthropologische Anschauungsweise sich entwickelt hatte.

Bei jedem Versuch, die Beziehung der Anthropologie zur Geschichte zu schildern, muß man den in Frage stehenden Typ der Anthropologie deutlich angeben, da der Unterschied der Anthropologie L. H. Morgans und der F. Boas' und seiner Schüler nur übertroffen wird von der Divergenz der Geschichte Rankes und Droysens von der Breysigs, F. J. Turners und P. Smiths[1]. Während die meisten der speziellen Positionen und Theorien der alten vergleichenden oder klassischen Anthropologie von Lubbock bis Frazer von haltbareren Lehrmeinungen verdrängt wurden, lieferte die alte Anthropologie der Entwicklungsgeschichte einen wertvollen Beitrag, so gering er auch von den Historikern geschätzt worden sein mag, nämlich den vergleichenden Standpunkt und die Herbeischaffung einer ungeheuren Menge ethnographischen Materials zu seiner Illustration. Das hätte für alle Zeiten den Begriff der Einheit der Rasse, der Institutionen und der Kultur zerstören und viel von dem Chauvinismus und Fanatismus überwinden müssen, die während des letzten Jahrhunderts eine so schwere Belastung der westlichen Kultur waren. Es hätte auch das Interesse an der Kultur, nicht bloß von Episoden und Anekdoten als allgemeiner Grundlage bei denen erregen müssen, die sich mit den frühen Aufzeichnungen der Menschheit befassen. Kurz gesagt, was den Standpunkt und die allgemeine Orientierung angeht, so hätte sie dem Historiker fast so nützlich sein können, wie die zuverlässigere Kulturanthropologie von heute.

Trotz dieser wertvollen Beiträge, die die Anthropologie im letzten Jahrhundert der Geschichte geliefert hat, wurden diese nur wenig ausgenutzt. Die große Mehrzahl der Historiker interessierte sich nicht für kulturelle Entwicklung, sondern mehr für dramatische Episoden, die mit der militärischen, diplomatischen oder politischen Geschichte eines einzelnen Staates verknüpft waren. Da die ältere Geschichte auf die politischen Staaten als die erhabenste menschliche Institution und den Brennpunkt aller menchlichen Fähigkeiten und kulturellen Leistungen blickte, so lieferte sie bestenfalls eine ins Einzelne gehende Beschreibung gewisser politischer Vorgänge und eine Analyse der Entwicklung und Wirkungsweise gewisser politischer Institutionen. Viel öfter bestand die alte politische Geschichte aus monotonem Anhäufen einer großen Menge gleichzeitiger oder aufeinanderfolgender Episoden, die sich auf dem Gebiet der Politik oder Diplomatie abspielten und keinerlei Bedeutung haben, wenn

---

[1] A. A. Goldenweiser, „Four Stages of Anthropological Thought" in Publications of the American Sociological Society, 1921. — H. E. Barnes, The Past and the Future of History", in Historical Outlook, February, 1921.

sie nicht von dem die Einrichtungen beschreibenden und erklärenden Historiker gesichtet und verwertet werden[2].

Im Hinblick auf Theorien der kulturellen Entwicklung ging die ältere Anthropologie vom Standpunkt der unabhängigen Entwicklung, des kulturellen Parallelismus und der Identität, aus und legte so den Nachdruck auf das Element der menschlichen Originalität und Erfindungsgabe und die Einförmigkeit des allgemeinen Verlaufs der kulturellen Entwicklung in allen Ländern, wenn auch die Gleichzeitigkeit dieser Kulturstadien in verschiedenen Teilen der Erde nicht gegeben ist. Mit Ausnahme von Buckle gab es in der Generation der älteren Historiker nur wenige, die sich für die kulturelle Entwicklung oder die sie beherrschenden Gesetze interessierten. Einige, wie z. B. Freeman und Fiske, die sich mit dem Beweis des angelsächsischen Anspruchs auf Vorherrschaft (auf Grund der arischen Herkunft) befaßten, zeigten gewisses elementares Interesse und Einblick in bezug auf die Entwicklung der sogenannten arischen Völker, aber die herkömmlichen Historiker gingen vom Begriff der Einheit mehr als vom Vergleich und der Gesamtheit aus, und interessierten sich nicht im geringsten für Kultur, geschweige für die Gesetze ihrer Entwicklung und Ausbreitung[3].

Im allgemeinen wurde dem Kulturprozeß nur Interesse entgegengebracht von solchen Denkern, die sich an der Peripherie des historischen Kreises bewegten — Männern, die von den „Auserwählten" nicht als wirkliche Historiker betrachtet werden. Als Beispiel dieser Art begrifflicher Erfassung des kulturellen Prozesses könnte man nennen: Vico, mit seinem Begriff des Fortschritts, Turgot mit dem Begriff der kumulativen Beschaffenheit der Kultur und der Kontinuität der historischen Entwicklung, Voltaires Betonung des Nationalcharakters, die von den Romantikern übertrieben wurde, Condorcets Ansicht von der Wichtigkeit der Natur- und angewandten Wissenschaft für den kulturellen Fortschritt und Comtes Versuch, eine soziologische Erklärung der Geschichte der Intelligenz zu entwerfen[4].

Zum größten Teil folgten die Historiker, die sich für die Kausalerklärung interessierten, Carlyle, sie sahen in den großen Persönlichkeiten den kausalen Antrieb und hingen der Katastrophentheorie von Robertson, Sy-

---

[2] Der größte Teil von Goochs bewundernswerter „History and Historians in the 19th century" ist einer zusammenfassenden Beschreibung dieser Art Geschichte gewidmet.

[3] H. E. Barnes, 18. Kapitel. Publications of the American Economic Association, Bd. V, Nr. 2, S. 190 ff. — M. Fling, The writing of History.

[4] Siehe G. B. Bury, The Idea of Progress.

monds, Macaulay und Lamartine an, förderten die Annäherung an die Theologie von Jannsen und Schaff oder vereinigten alle drei im Geiste Bancrofts[5].

Die Beiträge der sogenannten „prähistorischen" Archäologie, die dem Historiker das entsprechende Zeitbild geliefert hatten, wurden zur Zeit Mortillets, kurz nach Beendigung des amerikanischen Bürgerkrieges, gesichert und wichtig, aber die große Mehrzahl der historischen Werke des letzten halben Jahrhunderts ließ sich ebenso mit den Annahmen eines Planeten und einer Rasse vereinigen, die im Jahr 4004 v. Chr. geschaffen wurde, wie mit denen eines Planeten von unendlichem Alter und einer Menschenrasse, die eine große tierische Ahnenreihe und eine unabhängige Existenz von mehr als einer Viertelmillion Jahren hat. Tatsächlich ist es sehr wahrscheinlich, daß sogar viele der größten Historiker dieses Jahrhunderts freiwillig das Dogma von einer Schöpfung des Menschen in relativ jüngerer Zeit anerkannt haben. Der oft zitierte Fall Mommsen, eines Historikers der Antike, der nichts von der Eiszeit wußte, bevor er die meisten seiner geschichtlichen Werke vollendet hatte, ist eine eindrucksvolle Illustration der Vernachlässigung der vorwissenschaftlichen Geschichte, die der Schlüssel zur Annäherung an die geschriebene Geschichte sein könnte. Sogar die Historiker der Nationalkultur begannen ihre Untersuchungen selten mit einer Erforschung der Reste der „prähistorischen" Zeit. Zu den einzigen archäologischen Arbeiten, die von der älteren Schule der Historiker benutzt wurden, gehören die von Champollion und Lepsius über Ägypten, die von Rawlinson über Mesopotamien und die von Schliemann über Griechenland und das Ägäische Meer. Die meisten von ihnen oder alle handeln von kulturellen Überresten seit dem Jahre 4004 v. Chr. Man kann sich nicht vorstellen, daß irgend einer der älteren Ägyptologen ein Bild von solcher Perspektive und solchem Schwung dargeboten hätte, wie es Breasteds berühmte Vorträge über den „Ursprung der Kultur" sind. Sogar die vorsichtig ausgestreckten „Fühler" bedeuteten eine Gefahr für die fromme Zeitberechnung, gegen die man später den Beweis erbrachte, auf den sich die Kenntnis gründete, daß die Ägypter eine Höhe der Kultur erreicht hatten, die sie dazu befähigte, schon 237 Jahre vor Adams Erscheinen einen Sonnenkalender zu erfinden[6].

Der bedeutendste Gedanke der physischen Anthropologie nämlich, daß der Mensch ein Teil des Tierreichs sei und Merkmale der Säugetiererbschaft trage, wurde von den älteren Historikern selten benutzt. Die meisten sahen ihn als ein Geschöpf göttlichen Willens an, das von einer unsterblichen Seele beherrscht wird, welche beständig vor den Verstößen

[5] Gooch, a. a. O. Kap. 17 u. S. 227—228, 294—304 u. 403—407 u. 534 ff. — J. S. Bassett, The Middle Group of American Historians.

[6] Gooch, a. a. O. Kapitel 24 u. 25.

gegen gottgegebene Verbote und teuflische Verführungen zittert. Dies beeinflußte ihre ganze Haltung gegenüber den Motiven, Handlungen und dem Verhalten des Menschen. In bezug auf die Rasse teilten sie die Ansicht der Abstammung der bestehenden Rassen von den Söhnen Noahs und verfolgten deren Ausbreitung. In den meisten Fällen nahmen sie Gobineaus Anschauung der unbestreitbaren und umfassenden Überlegenheit des weißen Stammes und innerhalb desselben der „arischen Rasse" an. Historiker, die sich überhaupt mit diesem Problem beschäftigten, beschränkten, fast ausnahmslos im Bann des Nationalismus, ihre Bemühungen darauf, die Philologen und Pseudo-Anthropologen bei dem versuchten Beweis der alleinigen Berechtigung der einzig wahren arischen Nachfahren innerhalb ihrer nationalen Grenzen zu unterstützen. Einer der schärfsten Kämpfe war das Aufeinanderstoßen von Teutonen- und Galliertum, vertreten von Maurer und Fustel de Coulanges, während unsere und die englischen Historiker der Illusion anhingen, die heute als die „angelsächsische Mythe" bekannt ist[7].

Trotz der Tatsache, daß schon vor 1870 von Männern wie Montesquieu, Herder, Ritter, Guyot und Peschel viel wertvolle Arbeit über die Beziehung zwischen Kultur und äußerer Umgebung geleistet worden ist, wurden die Resultate von den Historikern wenig benutzt. Sogar die wenigen, die Interesse für die kulturelle Entwicklung hatten, schätzten den „Geist" als eine viel größere Macht als die Erdkunde ein. Die milieu-theoretische Erklärung schien einen Beigeschmack von Materialismus zu haben, trotz der Tatsache, daß sowohl in den Erklärungen von Guyot wie von Ritter deutlich mystische Strömungen zu erkennen sind. Nur Buckle begeisterte sich für die geopolitische Hypothese, aber er ist nicht charakteristisch für seine Zeit. Im ganzen benützten die Historiker in der Zeit von 1850—1890 die geographischen Daten nur wenig, frühere dagegen in Einzelfällen, wenn sie besonderen Nachdruck auf die Beziehung zwischen Geographie, Handel und Kolonisation legten, wie es die Nachfolger Montesquieus: Robertson, Raynal und Heeren legten, oder wenn sie gewisse Anregungen Ritters, wie Curtius, Freeman, Duruy und Riehl benutzten und die geographischen Grundlagen des Ursprungs und der Ausbreitung der Völker wie Michelet, Green und Windsor untersuchten. Buckle wurde fast allgemein von den angesehenen Historikern seines Zeitalters verurteilt. Und sogar Buckle war nicht imstande, den relativen Einfluß physischer oder kultureller Faktoren mit der

[7] Gooch, a. a. O. Seite 122—125, 209—213, 289—290, 340—352. — W. A. Dunning, Political Theories from Rousseau to Spencer, Kap. 8.

Objektivität und Genauigkeit des modernen kritischen Anthropologen abzuwägen[8].

Auf dem Gebiet der Analyse des Ursprungs und der Entstehung religiöser Erscheinungen und Einrichtungen vom vergleichenden Gesichtspunkt stammen besonders wertvolle Beiträge von Spencer, Lubbock und Taylor, zur Zeit Rankes von Freeman und Stubbs. Aber nur wenige Historiker dieses Zeitalters sagten sich von dem Offenbarungsglauben (des Orosius und Augustin) los, der eine Schöpfung und die alleinige Gültigkeit der christlichen Geschichten annimmt. Gibbon hatte natürlich versucht, das Christentum vom vergleichenden und objektiven Standpunkt Voltaires aus zu behandeln, aber er war ein Rationalist des 18. Jahrhunderts, während die Mehrzahl der Historiker des 19. Jahrhunderts Opfer der pietistischen Renaissance waren, die mit Männern wie Paley begann und sich bis zur heutigen Zeit fortgesetzt hat. Das machte es den älteren Historikern praktisch unmöglich, den religiösen Problemen gegenüber eine objektive und ungefühlsmäßige Haltung einzunehmen, d. h. das Problem der Entstehung religiöser Glaubensvorstellungen verstandesmäßig zu behandeln und der Religion und den Institutionen nichtchristlicher Völker gerecht zu werden, oder den Streitigkeiten christlicher Sekten und Bekenntnisse gegenüber eine unparteiische Haltung zu bewahren. Ihre Behandlung der Religionsgeschichte war nicht nur ohne Wert und brachte die politische Geschichte zurück, sie war eine sehr subjektive Einstellung zu sittlichen Problemen, denn sie sahen alles in Beziehung auf die allgemeine Unsittlichkeit der westlichen Christenheit und würdigten die größere Angepaßtheit gewisser „heidnischer" asiatischer Sittengesetzbücher nicht, die lehrten, die Sittlichkeit bestehe in mehr als formeller und äußerlicher geschlechtlicher Reinheit und bedeute Rechtschaffenheit und Wohlwollen für die Mitmenschen. Ferner vereinte sich der pietistische Supranaturalismus oft mit dem Nationalismus und brachte einen mystifizierenden Chauvinismus hervor, der eine besondere göttliche Fürsorge für die politische Entwicklung und Ausbreitung eines bestimmten Staates annahm[9].

Die Anthropologen hatten zur Zeit Morgans eine eindrucksvolle, wenn auch etwas zweifelhafte Annahme von der Entwicklung verschiedener sozialer Organisationsformen vorgetragen, aber selten bewies ein Historiker besonderes Interesse für ihre Ergebnisse. Im allgemeinen waren diesem Zeitalter, dessen Ideale klar in Freemans Satz ausgesprochen waren, „Geschichte ist vergangene Politik", die Probleme der sozialen Organisation

[8] Vgl. John Fiske, American Political Ideals.

[9] Gooch, a. a. O. Kapitel 26, 27. — E. C. Moore, Protestant thought since Kant. — A. Macdonald, Trade, Politics and Christianity.

durch den Begriff der Entwicklung des Staates ungefähr umschrieben. Sogar hier war, mit Ausnahme der Werke von Waitz und Gneist, das Interesse nicht jenen großen und grundlegenden Fragen der politischen Entstehungsgeschichte zugewandt, die in den Werken von Spencer, Gumplowicz, Ratzenhofer und Novicow, oder Fustel, Maitland, Brunner und Violett behandelt wird, sondern vielmehr einigen besonderen politischen Institutionen und Ordnungen, von denen man glaubte, sie seien für Probleme der konstitutionellen Regierung oder der Demokratie von besonderer Bedeutung. Hauptsächlich bestanden sie in der Entstehungsgeschichte der konstitutionellen Regierung und der Wandlung von dem „demokratischen" Volksthing in den Wäldern des alten Germanentums zum englischen Parlament und dem Stadtmeeting in Neu-England. Es hat in der politischen Geschichte keinen groteskeren Irrtum gegeben als die Behauptung der Ableitung der Demokratie vom germanischen Volksthing, doch hätte diese Mythe im Keim erstickt werden können durch ein richtiges Verständnis der weiten Verbreitung von Stammesinstitutionen ähnlicher Art, eine Tatsache, die zu den Anfangsgründen des anthropologischen Studiums gehört. In bezug auf das Recht waren die meisten politischen Historiker viel mehr von der Naturrechtstheorie, der Austinschen analytischen Annäherung an die Staatsrechtslehre der deutschen Gelehrten beeinflußt, als von der historischen Rechtswissenschaft Maines oder dem vergleichenden Standpunkt Iherings, die beide entscheidend von den Anthropologen beeinflußt waren. Und was die Institution des Eigentums betrifft, so war die Mehrzahl der Historiker vollkommen erfüllt von den Idealen der protestantischen Ethik und des modernen Kapitalismus und sah das Privateigentum als eine der geheiligsten und fundamentalsten Institutionen an, deren Grundlagen der Natur des Menschen von Anfang an durch den ordnenden und gütigen Willen Gottes innewohnten. Die wenigen, die diese Auffassung nicht teilten, waren hauptsächlich sozialistische Historiker, die einen ebenso unhaltbaren extremen Standpunkt einnahmen, indem sie von der Anthropologie und Geschichte die Unterstützung ihrer These verlangten, daß der Mensch eine natürliche Vorliebe und Angepaßtheit für den Kommunismus habe, welcher seine natürliche Bestimmung sei. Eine tendenzlose Erforschung der die Entstehung des Eigentums betreffenden Tatsachen, wie die von Hobhouse und Lowie, hätte beiden Richtungen gleich wenig zugesagt. In bezug auf die relative Bedeutung individueller und sozialer Faktoren bot die Anthropologie der Auffassung wenig Unterstützung, daß die Tatsachen von bewußter Organisation und Entwicklung unbeeinflußt seien, sie stützte vielmehr die definitive und dogmatische Annahme der Überlegenheit des individualpsychischen Faktors. Wenn auch nicht alle sich der extremen Auffassung

Carlyles anschlossen, so behielt die heroistische Theorie der großen Menschen doch eine fast unbestrittene Vorherrschaft bei den Historikern des letzten Jahrhunderts, und Heroen waren solche, die sich in der militärischen, diplomatischen und politischen Geschichte auszeichneten. Die abweichende Meinung Spencers, Riehls, Freytags, Marx', Buckles und Greens wurde nicht weiter bemerkt oder bewertet[10].

Ganz im Gegensatz zu der fehlenden Zusammenarbeit der älteren Anthropologie und der herkömmlichen episodischen politischen Geschichtsschreibung steht die tatsächliche Hochschätzung der Beiträge der kritischen Kulturanthropologie durch die Vertreter der Enwicklungsgeschichte der Kultur. Tatsächlich könnte man vielleicht in vieler Beziehung die Anthropologie als die befriedigendste und bedeutendste Grundlage und Einführung in die Geschichte ansehen[11].

In bezug auf Theorien kultureller Entwicklung hat die Anthropologie der neueren Geschichte große Dienste geleistet. Durch die umfangreiche Darstellung der Entwicklung der menschlichen Kultur in allen Wachstumsstadien hat sie ein eindrucksvolles Bild ihrer bemerkenswerten Einheit in Raum und Zeit dargeboten und gleichzeitig viele bedeutende Unterschiede in den Einzelheiten aufgezeigt[12]. Bei der Behandlung des Themas Kulturentwicklung haben die kritischen Anthropologen die einzige Stütze, nämlich das Dogma der unabhängigen Entwicklung, aufgegeben, das die klassische Schule charakterisierte und haben auf die Bedeutung von solchen Prozessen wie die Ausbreitung der Kultur und die kulturelle Konvergenz beim Hervorbringen von Identitäten und Parallelismen hingewiesen. Während einige, wie Graebner und Elliot Smith, in der nachdrücklichsten Hervorhebung der Ausbreitung zu weit gegangen sind, erkennen die meisten Anhänger der kritischen Gruppe die Wichtigkeit aller dieser Prozesse und

---

[10] Gooch, a. a. O. Kapitel 15, 17, 18. — C. A. Beard, An economic interpretation of the constitution of the United States, Kap. 1. — P. V. N. Myers, History as past ethics. — T. Veblen. Theory of the leisure class. — E. R. A. Seligmann, The economic interpretation of history. — W. R. Thayer, The Art of Biography. Eine gute Zusammenfassung der „Volksthingerklärung" in der politischen Geschichte der Institutionen siehe in G. E. Howard: Local constitutional history of the United States u. Fiske, American political ideals.

[11] A. A. Goldenweiser, „History, Psychology and Culture", Journal of Philosophy, Psychology and Scientifical Methods, October 10, 24, 1918. — F. J. Teggart, „Anthropology and History" ebenda, 4. XII. 1919. — W. H. R. Rivers, „History and Ethnology", History, Juli 1920. — W. F. Ogburn, Social Chance. — A. L. Kroeber, Anthropology, Kap. 8 u. 9.

[12] C. Wißler, Man and Culture. — Herskovits and Willey „The cultural approach to Sociology", American Journal of Sociology, September 1923. — Kroe-

streben hauptsächlich danach, zu entdecken, was zu irgend einer Zeit oder an einem Ort im Hinblick auf einen spezifischen Kulturzusammenhang die treibende Kraft gewesen ist. Wahrscheinlich ist der Grund für die viel größere Entwicklung der verfeinerten Methodologie, im Hinblick auf die Analyse des kulturellen Wachstums in der Anthropologie im Vergleich zur Geschichtswissenschaft in der Tatsache zu finden, daß die geringe Menge des den Anthropologen zur Verfügung stehenden Materials bei der Rekonstruktion der Kultur die größte Sorgfalt notwendig machte, während die große Zahl der dem Historiker zugänglichen Daten Sorglosigkeit in bezug auf die Methode oder völliges Außerachtlassen der Methode ermöglichte, ausgenommen, was die Bestimmung der Richtigkeit der Texte oder Tatsachen betrifft.

Diese Anthropologie hat dem Historiker zum ersten Mal eine feste Basis für das Dogma der Einheit der Geschichte gegeben; ferner hat sie ihm eine geeignete zeitliche und kulturelle Perspektive geliefert und die Trugschlüsse und Nutzlosigkeit der älteren Methoden gezeigt, die die Geschichte in chronologische Stadien oder Zeiträume einteilten. Kontinuität, entweder in Fortschritt oder Rückschritt, scheint viel eher als Unterbrechungen oder Abschnitte die Art und Weise des kulturellen Wachstums zu sein. Die fortschrittlicheren Historiker sind so dahin gekommen, die Einteilung der Geschichte in Perioden als bloß künstliche Erfindung anzusehen, die nur zur pädagogischen Vereinfachung zu rechtfertigen ist[13]. Was noch wichtiger ist, die Anthropologie hat endlich einige Historiker überzeugt, daß die menschliche Kultur der dynamische Faktor und das Rohmaterial der Geschichte ist, und hat damit das geschaffen, was im genauesten Sinne Kulturgeschichte genannt werden kann. Während theoretische Formulierungen dieser Annäherung an die Geschichte das Werk einiger Männer wie Lamprecht, Breysig und anderer Anhänger der Leipziger Schule gewesen sind, lieferten auch H. Berr, J. T. Shotwell und F. J. Teggart und viele andere bemerkenswerte Beiträge auf diesem Gebiet[14].

Es würde weit über den Rahmen dieser Arbeit hinausgehen, die große Anzahl derer aufzuzählen, die Beiträge zu einzelnen Phasen und Perioden

---

ber a. a. O. Kap. 8 u. 9, u. E. Sapir, „Culture, Genuine and Spurious" in American Journal of Sociology, Jan. 1924.

[13] Evolution in modern thought (Boni and Liveright Modern Library), Kap. 9. — F. S. Marvin, The living Past. — Ed. Progress and History, The Unity of western Civilisation. — H. Berr, La Synthèse en Histoire. — B. Croce, History: Its Theory and Practice I. Teil, Kap. 7.

[14] Wie oben u. K. Lamprecht „Was ist Geschichte?". — F. J. Teggart, The process of history. — Gooch, a. a. O. Kap. 28.

kultureller Entwicklung geliefert haben, aber man kann verschiedene mutige Versuche erwähnen, die Geschichte der menschlichen Kultur als so etwas wie eine Einheit zu überschauen. Unter diesen ist besonders beachtenswert die berühmte Vorlesung J. H. Robinsons über die Geschichte des Bildungsstandes in Europa, die er in seinen zwei Büchern „The Mind in the Making" und „The Humanizing of Knowledge" gemeinverständlich dargestellt hat[15].

J. T. Shotwell hat einen gleichen Versuch gemacht, um die Geschichte der materiellen Kultur des Westens aufzuklären[16]. F. S. Marvin hat sowohl in seinen anregenden Büchern „The Living Past" und „The Century of Hope", wie in den Bänden der United Series, die er organisiert und herausgegeben hat, viel für die Erweckung des Interesses an der Geschichte der Kultur in England getan. Noch wichtiger sind die Versuche gewesen, große zusammenhängende, in Folgen erscheinende Werke, über die Geschichte der westlichen Kultur zu verfassen. Das erste ist von Helmolt herausgegeben worden. Eine noch mehr versprechende Serie soll nun von H. Berr unter dem Titel „L'Evolution de l'Humanité" begonnen werden. Aber sogar die fortgeschrittensten Historiker haben sich noch nicht sehr um die Gesetze und Prozesse der Kulturgeschichte gekümmert, die in der Auseinandersetzung über die Erklärungen der unabhängigen Entwicklung, Vereinigung und Ausbreitung verkörpert ist, trotzdem diese für die Analyse des Europäisierungsprozesses der Welt seit 1500 von großer Bedeutung sein würden. Und doch können wir sicher sein, daß im gleichen Maße wie das Interesse an der Geschichte von den politischen Ereignissen zu den kulturellen Werken übergeht, mehr Nachdruck auf die Gesetze der Kulturentwicklung und mehr Vertrauen zur Methode der kulturellen Rekonstruktion da sein wird[17]. Ferner kann darüber kein Zweifel bestehen, daß die Anthropologie das Interesse des Historikers noch in einer andern Richtung erweitert hat, nämlich indem sie sein Interesse an den Kulturen nichteuropäischer Völker erregte.

---

[15] Siehe meinen Artikel „Psychology and History" im American Journal of Psychology, Okt. 1919.

[16] Die Art dieser Vorlesung ist gekennzeichnet in meinem Lehrbuch über „The social history of the western world".

[17] Lamprecht hat die Gesetze der kulturellen Entwicklung betrachtet u. Graebners Interesse angeregt. Der Vorgang der Ausbreitung ist von Breasted in seinem Werk über den ägyptischen Einfluß auf die orientalische Antike u. von W. R. Sheperd u. seinen Schülern durch das Studium der Wechselwirkung der europäischen u. außereuropäischen Kultureinflüsse seit 1500 erforscht worden. Siehe den eindrucksvollen Artikel von E. P. Cheyney über „Law in History" in American Historical Review, Jan. 1924 u. H. Rickert, Kulturwissenschaft u. Naturwissenschaft.

Der Typ des neuen Historikers hat auch große Vorteile von dem bemerkenswerten Fortschritt der „prähistorischen" Archäologie der letzten Generation gehabt. Die Kleinarbeit vieler Forscher der verschiedenen Länder ist zusammengefaßt worden von Déchelette, Schmidt, Rutot, Osborn, Tyler und Wilder und hat das hohe Alter der europäischen Kultur gezeigt, mit dem verglichen die Zeitspanne seit Romulus und Remus nur ein überschaubarer Zeitraum ist. Dies hat eine vollständige Revision all unserer Zeitrechnung der menschlichen Vergangenheit notwendig gemacht. Im Licht des neuen Geschichtsüberblicks scheinen die alte, mittelalterliche und neue Geschichte in die Periode der neueren bis zur Gegenwart führenden Geschichte zu fallen. Man kann annehmen, daß die moderne Geschichte mit der Eisenzeit beginnt. Es scheint kein scharfer Bruch zwischen unzivilisierten und zivilisierten Menschen zu bestehen. Der Geist entwickelt sich langsam, und es gibt nur eine Art unbestimmter und subjektiver Scheidung von Wildheit, Barbarei und Zivilisation. Die Ursprünge der Kultur und geschriebenen Geschichte erscheinen nicht mehr geheimnisvoll und unwirklich wie in früheren Zeiten, in denen man annahm, daß der Mensch vor ein paar Jahrtausenden erschaffen worden wäre und in denen man das Vorhandensein vieler hochentwickelter Kulturen gleichzeitig mit oder vor der Erschaffung Adams erklären mußte. Die vorliterarische Periode gleitet ohne Hindernisse in das Zeitalter der geschriebenen Geschichte hinein mit dem einzigen, wenn auch bedeutungsvollen Unterschied, daß der Mensch eine Technik erworben hatte, um seine Gedanken und Taten aufzuzeichnen. Sogar für den Ursprung der Sprache und Schrift sind die Anthropologen den Historikern eine wirkliche Hilfe gewesen, wie wir aus dem wichtigen Werk E. Sapirs sehen können.

Die Bedeutung dieser archäologischen Arbeiten für die Geschichte sind durchaus anerkannt worden. Anstatt in die Geschichte des Altertums durch die Erzählung von der Sprachverwirrung beim Turmbau zu Babel oder die Landung der Arche Noah eingeführt zu werden, sehen wir sorgfältige Bearbeitungen der „Prähistorie" vom anthropologischen Standpunkt als Einleitung. Hervorragende Beispiele dafür sind Eduard Meyers „Geschichte des Altertums", der erste Band der Cambridge Ancient History und ferner die ersten Bände der Serie Berrs. Gelehrte Historiker wie Breasted, Robinson, Myres, Webster und Marvin haben diese Auffassung durch einführende Handbücher verbreitet, und es war das große Verdienst Wells, Millionen von Lesern in seiner „Outline of History" die Tatsachen und die Bedeutung der „prähistorischen" Periode nahegebracht zu haben. Der Anfang der Geschichte der Menschheit ist nun endgültig vordatiert und Adam von der schweren Verantwortung für die heroische Zeugungskraft

befreit, die stillschweigend in der Stellung miteinbegriffen war, die ihm die hebräische Geschichte und Theologie zugewiesen hatten[18].

Auch haben die Archäologen, die Länder und Zivilisationen bearbeitet haben, nicht verfehlt, zu den historischen Tatsachen wesentliche Beiträge zu liefern. De Morgan, der das Steinzeitalter in Ägypten entdeckte, verdient neben Champollion gestellt zu werden, der die Geheimnisse des Niltals erschloß. Wir können nun die Ursprünge der Kultur dieses Gebiets von der eolithischen bis zur Kultur des hellenistischen Alexandria verfolgen. Über die Kultur Ägyptens und Mesopotamiens liegen viele neue Ergebnisse vor. Winckler, Garstang und andere haben die wichtige Kultur der Hettiter in Kleinasien entdeckt, die augenscheinlich die erste war, die eine Eisenbearbeitung entwickelte. Die hettitische Schrift, die gerade von Hrozny entziffert worden ist, wird unsere konkrete Kenntnis des alten Ostens sicher ungeheuer bereichern. Die Arbeiten von A. Evans, Halbherr und ihren Nachfolgern haben die beachtenswerte Kultur des Seestaats Kreta erschlossen, die zum ersten Mal die Vorgeschichte Griechenlands verständlich macht und die logische Einführung in die Arbeiten Schliemanns und Dörpfelds bildet. Die weiteren Forschungsarbeiten der italienischen Archäologie, die das historische Rom mit den früheren Zeitaltern verbinden, sind von Modestov zusammengefaßt worden und gleichen zum Teil das Fehlen schriftlicher Aufzeichnungen aus der Zeit vor 360 v. Chr. aus. Aber das eindrucksvollste Werk, das von einem Archäologen geschrieben wurde, ist der umfassende Beitrag Déchelettes zur vorliterarischen Periode Galliens von der paläolithischen bis zur Eisenzeit. Diese Arbeit hat zusammen mit der Jullians die Erforschung der westeuropäischen Geschichte revolutioniert, wenn auch ihre Bedeutung noch nicht allgemein von den Historikern anerkannt worden ist. Die Geschichte Galliens kann nun von der Verunglimpfung Julius Cäsars befreit und zum Nachteil des Prestiges von Rom und Germanien in ihrer eigenen kulturellen Bedeutung gesehen werden. Die bedeutenden Arbeiten von Dawkins, Rice Holmes, Mac Allister und Peake über britische Archäologie und die von Montelius über frühe skandinavische Kultur können nur erwähnt werden[19].

[18] Die besten in England zu Gebote stehenden Zusammenfassungen sind H. F. Osborne, Men of the old Stone Age. — J. M. Tyler, The new Stone Age in Northern Europe, u. H. W. Wilder, Man's Prehistoric Past.

[19] Gooch, Kap. 24, 25. — J. H. Breasted, „The origins of civilization" in Scientific Monthly, 1919/20, „The new Past" in University of Chicago Record, Oktober 1920. — King and Hall, Egypt and Western Asia in the light of recent discoveries, The Cambridge Ancient History, Kap. 3. — Hilprecht, Explorations in Bible Lands. — R. W. Rogers, History of Babylonia and Assyria Bd. I. — H. B. Hawes, Crete, the forerunner of Greece.

Die Erforschung des Einflusses der geographischen Umgebung auf den Menschen und die Kultur ist seit den Tagen Ritters erheblich fortgeschritten. Ratzel, Reclus, Brunhes, Vallaux, Semple und andere haben systematische Abhandlungen beigesteuert, während auf den Spezialgebieten ebenso wichtige Arbeit von Demolin, Mackinder, Cowan, Hann, Ward, Huntingdon und anderen geleistet wurde. Die Kulturanthropologen haben diese Zeugnisse geprüft und es ermöglicht, die beiden gleicherweise unerwünschten Extreme des gewöhnlichen Übersehens geographischer Faktoren in der Geschichte und des naiven Dogmas des geographischen Determinismus zu vermeiden, der von den Anthropogeographen oft aufgestellt wird[20].

Während ein beachtenswerter Unterschied besteht zwischen dem verfügbaren Material wissenschaftlicher Information über die geographische Grundlage der Geschichte und der Schätzung dieses Materials durch die Historiker, so ist doch schon ein erheblicher Fortschritt auf dem Wege der Beziehung kulturellen Fortschritts zu den physikalischen Gegebenheiten gemacht worden. Helmolt hat eine hervorragende Geschichte der Kultur herausgegeben, die sich auf die Anschauungen Ratzels über die Beziehung zwischen Geographie und Kultur gründet. Die Historiker des orientalischen Altertums wie Meyer, Breasted, Winkler, Rogers und Olmstead haben die Bedeutung der Flußtäler des Nils und Euphrats für die Geschichte dieser Länder klar aufgezeigt. Zimmern hat eine eindrucksvolle Analyse der athenischen Kultur auf eine bemerkenswert adäquate Darstellung der geographischen Faktoren der griechischen Halbinsel gegründet. Da Nissen ihm in seinem großen Überblick über die Geographie Italiens die Tatsachen lieferte, hat kein moderner Historiker Duruy in der Analyse der Beziehung der italienischen Geographie zur römischen Geschichte übertroffen. Huntingtons interessante Spekulationen in bezug auf die klimatischen Schwankungen im kaspischen und mittelländischen Becken sind von neueren Historikern in Betracht gezogen worden, um die Ursachen der Germanen- und Hunnenwanderungen, die mit dem Zerfall des weströmischen Reiches zusammenfielen, zu behandeln. Dank den Arbeiten von Geographen wie Vidal de la Blache, Mackinder, Kretschmer, Partsch, Goetz und anderen haben französische, englische und deutsche Historiker wie Michelet, Green, Riehl und ihre Nachfolger die Möglichkeit gehabt, ihre Deutung nationaler kultureller Entwicklung auf ein adäquates

---

[20] A. H. Koller, The Theory of environment. — R. H. Lowie, Culture and Ethnology, 3. Kapitel. — R. R. Marrett, Anthropology, Kap. 4. — A. A. Goldenweiser, „Culture and Environment" American Journal of Sociology März 1916.

Verstehen der geographischen Grundlagen dieses Prozesses zu gründen. In den Vereinigten Staaten sind die geographischen Faktoren unserer Geschichte klar von Brigham und Semple aufgezeigt worden. Der bemerkenswerteste und erfolgreichste Versuch, diese Grundlage bei der Erklärung der amerikanischen Geschichte nützlich zu verwerten, ist von F. J. Turner und seinen Schülern in ihrem ausgezeichneten Überblick über die Ausdehnung der Grenzen vom Alleghanygebirge bis zur pazifischen Küste und der daraus hervorgehenden Eigenart der Gebiete gemacht worden. Als Gruppe haben die Historiker den theoretischen Problemen, die in der Beziehung zwischen Geographie und Kultur liegen, nur wenig Beachtung geschenkt, da sie die historische Geographie immer noch als „Farbenpolitik" ansahen, es gibt aber Ausnahmen, wie Turner, A. B. Hulbert, F. J. Teggart und A. M. Schlesinger. Wir sind auf dem besten Wege, die Verbindung der Geographie und Geschichte herzustellen[21].

Auf dem Gebiete der physischen Anthropologie ist ein revolutionärer Fortschritt gegenüber der arischen Mythologie seit den Tagen Freemans und John Fiskes gemacht worden. Cuno, Pösche und Pencka bewiesen das Nichtvorhandensein der Identität von Rasse und Sprache und machten klar, daß nicht alle arisch sprechenden Völker notwendigerweise der arischen Rasse angehören müssen. Darauf folgte eine große Anstrengung von Seiten der Anthropologen und Historiker aller europäischen Staaten, um sich als wahre Arier zu beweisen und zu zeigen, daß ihre Nachbarn von minderwertiger Herkunft seien. Dieser Versuch endete in Verwirrung durch die Arbeiten Sergis, die bewiesen, daß die Germanen nicht Arier sein konnten, und durch die Riples, der zeigte, daß es keine arische Rasse im somatischen Sinne gebe. Wenn es arische Sprachen oder spezielle arische Institutionen gibt, so sind sie von den alpinen Eindringlingen aus Asien nach Europa gebracht worden. Es liegt nicht der geringste Beweis vor, daß die germanischen Völker, die einst die heftigsten Ansprüche auf die arische Abstammung machten, von Asien nach Europa kamen oder irgend eine Institution hervorbrachten, die einst mit der arischen Kultur zusammenhing, trotzdem dies kein Argument gegen die Rassentüchtigkeit der Germanen ist.

Noch heftiger wurde die alte Rassenmythologie erschüttert, als F. Boas überzeugende Beweise lieferte, daß Unterschiede der kulturellen Entwick-

---

[21] Siehe meinen Artikel über „The Relation of Geography to the Writing and Interpretation of History" in The Journal of Geography, Dezember 1921 und die dort angegebene Literatur. Siehe auch A. M. Schlesinger, New View Points in American History, 2. Kapitel u. die bibliographische Anmerkung, u. F. J. Teggart, The Processes of History, 2. Kapitel. Vergl. die Werke von A. v. Hofmann.

lung bei den Rassen ebenso aus andern Gründen als denen der angenommenen Rassenüberlegenheit erklärt werden können. Besonders gilt dies von den europäischen Völkern, die innerhalb der weißen Rasse nur geringe Unterschiede aufweisen. Boas, Ripley und Dixon haben auch gezeigt, wie die hoffnungslose Vermischung der europäischen Rassen es unmöglich macht, die gesamte europäische Geschichte aus der Rassenverschiedenheit zu erklären, auch sogar dann, wenn wir bestimmte Unterschiede der Fähigkeiten, wie bei reinen Vertretern dieser Rassen, entdecken könnten. Noch absurder ist der Versuch, eine rassenmäßige Deutung der nationalen Kulturen zu geben, was durch die außerordentlichen Rassenmischungen in fast jedem modernen europäischen Staat unmöglich ist. Während die Möglichkeit einer fruchtbaren statistischen Erforschung der geistigen Fähigkeiten der verschiedenen Rassen nicht ausgeschlossen ist, so ist es klar, daß wir bis jetzt noch keinen Grund zu einer Rassentheorie der Geschichte haben[22].

Als Gruppe waren die Historiker bis 1914 diesen Fortschritten der vom physischen Gesichtspunkt ausgehenden Anthropologie allmählich zugänglich geworden und befreiten sich langsam von der arischen Mythe, obwohl sie in dieser Beziehung weit hinter den Anthropologen zurückblieben und noch oft in den Gebrauch eines solchen Monstrums wie den Ausdruck „indogermanisch" in Beziehung auf die westeuropäischen Völker verfielen. Indessen brachte der Weltkrieg eine beklagenswerte Wiederbelebung des unsinnigen Rassegedankens. Die feindlichen Völker klagten einander der rassenmäßigen Minderwertigkeit, Wildheit und kulturellen Unfähigkeit an. Eine große Anzahl Historiker auf beiden Seiten und in jedem Lande, unter Einschluß des größten lebenden Historikers, Eduard Meyer, gaben dem Drängen der großen Herde nach und machten sich in dieser Beziehung der kindischsten Unüberlegtheiten und Fehler bei der Beurteilung schuldig. Eine andere Quelle der Täuschung war das Wiederauftauchen

---

[22] I. Taylor, The Origin of the Aryans, 1. Kap. — W. Z. Ripley, The races of Europe, 6. u. 15. Kapitel. — F. Boas, The mind of primitive man, 1. Kapitel. — A. L. Kroeber, Anthropology, 4. Kapitel. — R. H. Lowie, Culture and Ethnology, 2. Kap. — R. R. Marett Anthropology, 3. Kap. — R. B. Dixon, The racial history of man. Diese gesamte Literatur wird in F. H. Hankins erscheinendem Buch: The racial basis of Civilisation kritisch betrachtet. Eine vorbildliche Arbeit, die den Beginn einer wissenschaftlichen Behandlung des Problems der geistigen Fähigkeiten der Rassengruppen bildet, ist die von Kimball Young, Mental differences in certain immigrant groups. Eine adäquate Arbeit dieser Art muß indessen noch im Geburtslande dieser „rassenmäßigen" Gruppen geleistet werden. Ein ideales Beispiel von Objektivität bei der Behandlung der Geschichte einer Rasse findet sich in H. M. Kallens Zionism and World politics.

einer neogobineauschen Literatur. In der Vorkriegsliteratur gab es ein berüchtigtes Buch dieser Art, Chamberlains „Grundlagen des 19. Jahrhunderts". Diesem schloß sich 1917 das unheilvollste Buch seit Gobineau, Madison Grants „The passing of the great race" an, das die These aufstellte, die ganze westliche Zivilisation sei hauptsächlich den Beiträgen der blonden Nordländer zu verdanken. Dieses unsinnige Dogma ist mit Variationen von W. Mac Dougall, Lothrop Stoddard, C. C. Josey, S. C. Burr und C. W. Gould ausgebeutet worden, bis es nun ein solch groteskes Ausmaß erreicht hat, daß Versuche gemacht werden, den amerikanischen Bürgerkrieg aus der Annahme der blonden Nordländer zu erklären. Glücklicherweise sind die meisten Historiker von Ruf von der hysterischen Begeisterung für die Nordländer unberührt geblieben; aber sie hat die Meinung nicht weniger politischer Schriftsteller und Dozenten verdorben und eine ungeheure Volkstümlichkeit erlangt. Eine Zeit der beharrlichsten Anstrengung von seiten der Gelehrten wird nötig sein, um diese betrübliche Quelle des Irrtums auszurotten[23].

Viel wichtiger war die Erforschung des Schicksals verschiedener Rassenstämme im Verlauf der Geschichte, besonders das Problem des Verfalls der Rasse durch negative Auslese. Es scheint eine Tendenz zur Abnahme der Geburtenziffer bei den oberen Klassen der Gesellschaft zu bestehen, während eine große Fruchtbarkeit sich bei denen findet, die einen niedrigeren Lebensstandard haben. Das ist besonders bedeutungsvoll in solchen Fällen, wie dem alten Rom und dem heutigen Westeuropa, wo die Wirksamkeit des Selektionsvorgangs durch die den niederen Schichten des Volkes gewährte Fürsorge und Hilfe aufgehoben oder gemildert wird. Wenn die Annahme der verschiedenen Geburtenziffer wahr ist, so würde dies die allmähliche Entartung der natürlichen Grundlage jeder hohen Kultur bedeuten und dem weiteren Bestehen einer jeden derartigen Gesellschaft bestimmte Grenzen setzen, wenn nicht diese Tendenz durch das Eindringen einer neuen herrschenden Klasse oder die Annahme eines positiven eugenischen Systems überkompensiert wird. Diese Probleme haben die Aufmerksamkeit Galtons, Pearsons, Vacher de Lapouges, Dumonts, Jacobys, Schallmayers, Carr-Saunders, Holmes, Conklins, Hankins, Pearls und anderer erregt und begründen eine Richtung der Forschung, die für den Historiker von größter Bedeutung ist. Unglücklicherweise ist dies Material infolge des Nichtvorhandenseins von brauchbaren Statistiken für die Zeit vor dem 19. Jahrhundert für den Historiker der Frühzeit unbrauch-

[23] Die Literatur ist zusammengefaßt und kritisiert von Hankins. Ein guter Überblick über die Geschichte der Rassenmythologie ist enthalten in T. Simar, Etude critique sur la formation de la doctrine des races. (Brüssel 1922).

bar und unzuverlässig, wenn auch Historiker wie Tenney Frank kürzlich behauptet haben, daß wahrscheinlich der Niedergang Roms zum großen Teil dem Verfall und der Vermischung der Rasse zuzuschreiben sei, und Beloch die Bevölkerungsprobleme des Altertums scharfsinnig erörtert hat. Aber für die Historiker der modernen Zeit, besonders für die, welche die neuen, von Einwanderung und Imperialismus berührten Länder behandeln, wird diese Forschungsrichtung von hervorragendem Wert sein; diese Tatsache ist schon von fortgeschrittenen Historikern wie Farrand und Schlesinger anerkannt worden. Individuelle und Klassenunterschiede psychischer und biologischer Art können einer gewissen Betrachtungsweise der Geschichtswissenschaft nützlicheren Aufschluß geben als mythische und unbestimmte Rassenunterschiede[24].

Was die Erforschung der Ursprünge der Religion betrifft, so hat die Anthropologie seit der Zeit Spencers und E. B. Taylors große Fortschritte gemacht, wenn auch offen zugegeben ist, daß die beiden unserem Verständnis des Ursprungs und der Entstehung der religiösen Erscheinungen wertvolle Beiträge geliefert haben. Vielleicht ist der überraschendste und wichtigste Beitrag der Anthropologie zur richtigen Behandlung der religiösen Erscheinungen der gewesen, daß sie die eigentliche Grundlage für eine solche Erforschung durch die allgemeine Betrachtung der intellektuellen Entwicklung des Menschen geliefert hat. Viele bedeutende Werke über das Gebiet der primitiven Mentalität, sei es eine genaue konkrete Studie wie P. Radins „Autobiography of a Winnebago Indian", die allgemeinere Arbeit Lévy-Bruhls über „das Denken der Naturvölker" oder F. C. Bartletts über „Psychology and Primitive Culture" oder die kritischen vergleichenden Arbeiten über die darstellenden Theorien der primitiven Mentalität, wie der letzte Teil von Goldenweisers „Early Civilisation" haben zusammengewirkt, um die einzig adäquate Perspektive zur Erforschung so spezieller Phasen der psychologischen Entwicklung der Rasse, wie es die Geschichte der religiösen Glaubensvorstellungen und Gebräuche ist, hervorzubringen. Sie liefern auch die logische Einführung zur Erforschung der

---

[24] Siehe die Zusammenfassung dieses Materials in meiner „Evolution of modern thought", 10. Kapitel u. A. A. Tenney, Social Democracy and Population. Das wichtigste neuere Buch über den Gegenstand ist S. J. Holmes, The trend of the race. Siehe auch E. M. East, Mankind at the cross-roads. Ebenso T. Frank, Race mixture in the Roman empire, in American Historical Review, 1916. — M. Farand, Immigration in the light of history, in New Republic, Dezember 1916 u. A. M. Schlesinger, New viewpoints in American History, 1. Kapitel. Eine gute Geschichte dieser Literatur findet sich in R. Gonnard, Histoire des doctrines de la population (Paris 1923).

Geistesgeschichte, wie sie von J. H. Robinson und seinen Schülern gepflegt wird.

Die bedeutungsvollste Phase des besonderen Fortschritts in der Religionsgeschichte war die Entdeckung der Tatsache, daß der grundlegende Begriff jeder Religion eine Vorstellung der übernatürlichen Welt und ein Erschauern ist, mit dem das innerste Gefühl auf diese Erkenntnis des Übernatürlichen reagiert. Der Schlüssel dieser Erforschung des Ursprungs der Religion wurde von Bischof Codrington bei seinem Wirken unter den Melanesiern vor einer Generation gefunden. Seine Theorien wurden in vielen andern Ländern geprüft und durch eine eindrucksvolle Anzahl von Daten aus weit voneinander entfernten Gegenden bestätigt.

Die Folgerungen aus dieser Ansicht, die beweist, daß Taylors Theorie des Animismus eher eine spätere als die ursprüngliche Phase der Religion erklärt, sind von Schriftstellern wie Marett, Hubert, Mauß, Durkheim und Goldenweiser zusammengefaßt und angewandt worden. Wenn auch die Anthropologen die Entwicklung der Religion von der vagen Reaktion auf eine unbestimmte übernatürliche Macht durch die Stadien des Animismus, die Klassifikation und Hierarchie der Geister und die sorgfältig ausgedachten Riten der Zauberei und Anbetung verfolgt haben, so ist es doch klar, daß das Erschauern vor dem Übernatürlichen das lebendige Gefühlsmoment in allen Religionen bildet, die wirkliches Leben besitzen und daß die priesterlichen Gebräuche aller Art einen Versuch darstellen, die übernatürliche Macht erfolgreich im Interesse der Gruppe zu benutzen[25].

Besonders wichtig für die Geschichte war die Entwicklung einer wirklich wissenschaftlichen, vergleichenden Religionsgeschichte, die sich auf die neuesten anthropologischen Forschungsergebnisse und Methoden stützte. Ganz im Anfang des 18. Jahrhunderts, zur Zeit der Deisten, wurden alle Menschen als mögliche Christen angesehen, sogar wenn es ihnen selbst nicht bewußt war, denn überall, meinte man, glaube der Mensch an die Grundsätze der „natürlichen Religion", welchen das Christentum selbst in dieser Zeit angeglichen wurde. Auf Grund der Arbeiten von Reinach, Carpenter, Moore und der Mitarbeiter an dem großen umfangreichen Werk von Hastings kann man genau mit dem gleichen Recht sagen, daß alle Menschen „Heiden" sind. Die Einheit und Ähnlichkeit religiöser Einstellungen und Einrichtungen sind weit eindrucksvoller als die Unterschiede, von denen viele einem Zurückbleiben oder Fortschreiten in kultureller Be-

[25] R. H. Codrington, The Melanesians. — R. R. Marett, The Threshold of Religion. — A. A. Goldenweiser, Early Civilisation, 10. u. 11. Kapitel,u. zahlreiche Artikel u. Überblicke, besonders „Magic and religion" in Pyschological Bulletin März 1919 mit Bibliographie.

ziehung zuzuschreiben sind, das von der Religion unabhängig ist. Vor dieser Art der Annäherung verschwindet sogleich die Einheit des Juden- und Christentums. In einem geistreichen Sammelwerk haben Kroeber und Watermann gezeigt, daß die hebräische Schöpfungsgeschichte der Genesis einer ähnlichen Mythologie in der ganzen Welt entspricht. Delitzsch hat bewiesen, daß die besondere hebräische Variation von Babylonien her eingeführt wurde. Robertson, Smith, Winckler, Rogers und Delitzsch haben erklärt, daß der Judaismus bemerkenswerte Verwandtschaft mit den Religionen der andern semitischen Völker des Orients aufweist, die genügen, um die Vorstellung ad absurdum zu führen, daß sein Stammgott, Jahweh, identisch sei mit dem allmächtigen und allwissenden Herrscher des Weltalls. Eine bloße Darlegung seines Wesens, wie es im alten Testament offenbart ist, lieferte früheren Jahrhunderten einen adäquaten Beweis dafür, wie für Marcion im zweiten Jahrhundert nach Christus. In bezug auf das Christentum ist die Anwendung der anthropologischen Methode von ebenso desillusionierender Wirkung gewesen, und hat das christliche Epos vollkommen zerstört. W. R. Cassels, P. Gardner, N. Schmidt, F. C. Conybeare, E. Carpenter und andere haben die anthropologische Methodologie auf die Erklärung der Ursprünge des Christentums angewandt und bewiesen, daß es vollkommen in die allgemeine Schablone der Entstehung und des Verhaltens paßt, die für die anderen Weltreligionen aufgestellt wurde. Die auf das Neue Testament angewandte Bibelkritik hat das Element des Übernatürlichen aus den Lebensbeschreibungen der Evangelisten ebenso gründlich ausgeschaltet, wie die Kritik des Alten Testaments es bei dessen Heroen getan hat. Hatch, Cumont, Loisy, Glover und Carpenter haben den Einfluß der zeitgenössischen Religionen auf das Christentum erforscht und klar bewiesen, daß es nicht angesehen werden kann als ein Glaube, der den Heiligen offenbart wurde, sondern daß es vielmehr ein Syncretismus aus hebräischer Überlieferung, hellenistischer Philosophie und den Reinigungs- und Erlösungsriten der zeitgenössischen Mysterienkulte ist. Die Erforschung der Geschichte des Christentums von Harnack, Lea und anderen hat gezeigt, daß in der weiteren Entwicklung ebenso wenig Übernatürliches war, wie in den Ursprüngen[26].

Fortschrittlich gesinnte Historiker haben nicht verfehlt, ihre Ansichten in der Weise zu berichtigen, daß sie mit dem Fortschritt der Erforschung der Ursprünge der Religion übereinstimmten. In den Geschichten des orien-

---

[26] Ich habe diese Entwicklung kurz zusammengefaßt in dem Pädagogischen Seminar, Juni 1922. Siehe K. Lake, Landmarks in the history of early Christianity.

talischen Altertums von Meyer, Breasted, Roger, Olmstead, Winckler und anderen wird die hebräische Geschichte in einer rein profanen Weise behandelt, und es wird ihr nicht der unverhältnismäßig große Raum zuerkannt, den sie in der Historiographie der Kirchenväter und Scholastiker einnimmt. Dieser Gesichtspunkt ist endlich von Breasted auch für die Lehrbücher eingeführt worden. Für die Geschichte Israels ist das übernatürliche Element zum größten Teil von der Zeit Wellhausens an bis heute entfernt worden. Auch in bezug auf das Christentum haben die lebendigen und mutigen Historiker das Problem ganz vom profanen Standpunkt aus angefaßt; wir sehen es bei Shotwells Arbeit über die Eucharistie und seiner Betrachtung des Standpunkts der Orthodoxie im Lichte des modernen Gedankens und bei den Monographien seiner Schüler über verschiedene Phasen der Ursprünge und Institutionen des Christentums, bei K. Lakes glänzender Deutung der Geschichte des alten Christentums in der Zeit der Kirchenväter, bei P. Smiths Geschichte der Eucharistie im Lichte der Anthropologie und seiner feinen profanen Studie über die Zeit der Reformation, bei L. Thorndykes Geschichte der mittelalterlichen Zauberei und bei unzähligen europäischen Erforschern der verschiedensten Gebiete der Kirchengeschichte. Es ist indessen noch immer wahr, daß, wenigstens was die Lehrbücher betrifft, eine profane Darlegung des Christentums mit einem stärkeren Tabu belegt ist, als eine freie Behandlung des Judaismus, das zeigt sich offensichtlich bei der Verschiedenheit von Breadsteds Behandlung der Juden und Robinsons Darlegung der Ursprünge des Christentums in der gleichen Serie von Lehrbüchern. Es war ein wirkliches Verdienst des kürzlich erschienenen Werks von Wells, vor einer großen Hörerschaft eine profane Darstellung der Ursprünge und der Ausbreitung des Buddhismus, Christentums und Islam zu geben. Man kann sicher vorhersagen, ungeachtet Bryans Widerspruch, daß in einer Generation das Gelehrtentum auf dem Gebiete der Geschichtswissenschaft nicht mehr durch die Hypothese der einen offenbarten Religion beeinträchtigt sein wird[27].

Auf dem Gebiet der Erforschung der sozialen Organisation hat die moderne Anthropologie die Stellung Morgans und seiner Schüler revolutioniert. Sie hat gezeigt, daß es keinen Beweis der Einförmigkeit der Entwicklung der Institutionen bei den verschiedenen Völkern der Erde gibt. Verschiedenheit erscheint ebenso sehr wie Einheit und Ähnlichkeit die Regel zu sein. Auch ist es klar, daß die alte Theorie der Promiskuität, des

---

[27] Die Bedeutung dessen ist vielleicht am besten von I. H. Robinson in seinem „Mind in the making" hervorgehoben worden. Das schließt aber nicht notwendig die Folgerung ein, daß die Historiker damit aufhören, eine vernünftige und lebendige Religion für wertvoll für die Gesellschaft zu halten.

Mutterrechts und des Patriarchalismus keine gegenständliche Begründung hat, ebenso wenig wie die Auffassung, daß die primitive Demokratie mit zurückgebliebener materieller Kultur und die Monarchie mit fortgeschrittener Zivilisation verbunden ist. Die Erklärung der ursprünglichen Volksversammlungen bei den Germanen ist dadurch zerstreut worden, daß man gezeigt hat, daß die Volksversammlung nichts Einzigartiges, sondern eine Stammesversammlung war, die sich an vielen Orten und bei heutigen Primitiven findet. Außerdem wurde durch eingehendere Forschungsarbeiten bewiesen, daß es bei den Volksversammlungen nicht besonders demokratisch herging, eine Tatsache, die vor einer Generation von Brunner in seiner deutschen Rechtsgeschichte hervorgehoben wurde. Demokratie ist entstanden in Verbindung mit der sozialen Situation seit der industriellen Revolution und unter Bedingungen der amerikanischen Kolonialsiedlung. Wenn die Anthropologie auch durch ihre Erforschung der primitiven sozialen Organisation eine zuverlässige Technik für die kritische Analyse sozialer Institutionen erworben hat, so verlangen doch die komplizierten sozialen Situationen der heutigen Zeit die Mitarbeit der Soziologie, und hier verschmelzen Anthropologie und Soziologie im Dienste der sozialen Analyse. Den Anhaltspunkten folgend, die Soziologen wie Spencer, Oppenheimer, Gumplowicz, Ratzenhofer, Kovalevsky, Hobhouse und Small gegeben haben, die ebenso ethnographische, wie soziologische Daten benützten, haben Schriftsteller wie Schmoller, Sombart, Levasseur, Webb, Cole, Tawney, Veblen und seine Schüler die bedeutendsten Beiträge geliefert, die zu der Analyse der modernen sozialen Organisation beigesteuert wurden, wie sie durch die bisher unvergleichliche Wichtigkeit und den Einfluß der ökonomischen Faktoren bedingt wurde. Ein wichtiger Erfolg dieser Art der Analyse war der, daß das relative Interesse am Staate vermindert und gezeigt wurde, daß er nur eine unter vielen bedeutsamen sozialen Institutionen ist[28].

In bezug auf Recht und Eigentum hat die historische und vergleichende Methode der Anthropologie wichtige neue Arten der Analyse angeregt. Bei der Erforschung des Rechts hat sie bessere Arbeit durch die vergleichende Methode gefördert und hat die Grundlage einer neuen Art der historischen Rechtswissenschaft gelegt, wie sie von Maitland, Vinogradoff und anderen vertreten wird. Diese Art der Rechtserforschung hat die Ungereimtheiten des Naturrechts und der analytischen Methoden der Rechtsauslegung gezeigt und klar bewiesen, daß das Recht nicht mystischen

[28] R. H. Lowie, Primitive Society. — H. E. Barnes, Sociology and Political Theory. — G. D. H. Cole, Social Theory. — R. M. Mc Iver, Community; a sociological study.

Ursprungs ist, was die unendliche Verschiedenheit seiner Motive und Ausdrucksformen beweist. Es ist nur gerechtfertigt, wenn es bestimmten und unentbehrlichen sozialen Zwecken in verschiedenen Zeiten und Räumen dient, eine Ansicht, die von Roscoe Pound und der soziologischen Schule sorgfältig ausgearbeitet worden ist[29]. Durch ihre Beiträge zur Geschichte der Institution des Eigentums hat die Anthropologie der Geschichte einen großen Dienst geleistet. Lowie, Hobhouse und andere haben mit einer Fülle von Material gezeigt, daß es keinen Beweis für ursprüngliches und unbegrenztes Privateigentumsrecht gibt, ebenso wenig wie ursprünglich reinen Kommunismus. Es gibt unter den lebenden Völkern keines, das nicht wenigstens einige elementare Eigentumsbegriffe hätte und die Institutionen von privatem und Gruppeneigentum haben die größte Verschiedenheit der Form und Äußerung aufzuweisen. Eigentumsideale und -praxis, die von denen Kropotkins bis zu denen des Judge Gary variieren, können keine andere Rechtfertigung haben als die der besseren Anwendbarkeit auf die Bedürfnisse und Gewohnheiten einer besonderen Gruppe zu einer gegebenen Zeit, deren Bestimmung den Soziologen und Ökonomen überlassen werden muß[30].

Bei der Behandlung des Problems des relativen Einflusses der Individuen auf die Gruppe sind die Biologie und die Psychologie wahrscheinlich von größerem Einfluß auf die Historiker gewesen als die Anthropologie, und doch ist das ethnographische Material in dieser Beziehung oft benutzt worden, was darauf hinzuweisen scheint, daß in der primitiven Gesellschaft das durchschnittliche Individuum weniger und das hervorragende höher geschätzt wurde, als heutzutage. Im allgemeinen ist es wahr, daß unter dem Einfluß Lamprechts und seiner Schüler der moderne Kulturhistoriker dahin tendiert, mehr Wert auf das Sozial-psychologische und weniger auf das Individual-psychologische zu legen, als es der Brauch der herkömmlichen politischen Historiker der letzten Generation war. Jedoch nehmen die originelleren und unabhängigeren der neueren Historiker eine eklektische Stellung ein und ziehen die Bedeutung herrschender Persönlichkeiten in Betracht, wenn sie sich auch immer der Notwendigkeit ihrer Anpassung an die Umgebung, was die Wirkung und den Erfolg betrifft, bewußt sind[31].

---

[29] Roscoe Pound, Interpretations of Legal History, siehe Lowie, Primitive Society, S. 397—426.

[30] Lowie, a. a. O. 9. Kap. — L. T. Hobhouse, Morals in Evolution, 8. Kap. — R. H. Tawney, The acquisitive society, 1.—5. Kapitel. — S. u. B. Webb, The decay of capitalist civilisation.

[31] Siehe die bedeutsame Darlegung von W. James The will to believe, S. 218 ff. Siehe auch die Abhandlungen von Webster and Chopin in Publications of the Amerikan sociological society, 1917.

Wenn wir die Beiträge der Kulturanthropologie zur neueren oder Kulturgeschichte zusammenfassen, so kann sicher aufrecht erhalten werden, daß die Anthropologie der Geschichte Gesichtspunkte der Vorgeschichte und Entstehung der Einrichtungen gegeben hat. Sie gibt in vieler Beziehung den richtigen Hintergrund und die Grundlage der Geschichte, ja, sie hat zum ersten Mal eine konkrete und adäquate Basis für den Begriff der Einheit der Geschichte gegeben. Die Anthropologie hat die Geschichte mit der vollkommensten Technik zur Analyse und Deutung der kulturellen Prozesse und Komplexe ausgestattet, indem sie die Gesetze und Prozesse der kulturellen Entwicklung in bewundernswerter Weise herausgearbeitet hat, hat ihr Reichtum an vergleichenden Daten das denkbar beste Gegengift gegen Chauvinismus, Frömmelei und Konservativismus geliefert, so hat sie die Rassengrundlage der nationalen Überheblichkeiten zerstört und wird sich als immer wertvollere Hilfswissenschaft der Geschichte erweisen in dem Maße, wie die letztere sich mehr und mehr mit der Erklärung der kulturellen Entwicklung befaßt und immer weniger von der Erzählung politischer Ereignisse in Anspruch genommen ist[32].

[32] Diese verschiedenen und wichtigen Beiträge sind vielleicht am besten vereinigt und zusammengefaßt in dem Buche von C. Wißler: Man and Culture.

Die soziale Funktion der Kunst

von H. Tietze (Wien)

Was die Kunst dem schaffenden einzelnen ist, dem Künstler, der sie hervorbringt, hat der Dichter in seinem Xenion in scharf pointierten Gegensatz gestellt: dem einen die hohe, die himmlische Göttin, dem andern die tüchtige Kuh, die ihn mit Butter versorgt. Diese Charakterisierung als ein geistiges Element und als ein wirtschaftliches Moment grenzt die Bedeutung der Kunst für den Künstler nach oben und unten ab; beides aber, die wirtschaftliche Grundlegung seiner beruflichen Tätigkeit wie die schöpferische Erhebung, die seine Weihestunden krönt, betrifft den Künstler allein. Nicht minder individuell gestaltet sich die Frage vom Standpunkt des Empfängers; was die Kunst dem einzelnen gibt, ist eine Angelegenheit individuellen Erlebens. Auch die tausend eines Publikums, die ein Schauspiel in seinen Bann zwingt, auch die unzähligen, die im Zuge der Jahrhunderte vor Mona Lisas Lächeln geschauert oder die über Dürers Holzschnitte gebeugt, ihren frommen Sinn genährt und gestärkt haben, auch sie bleiben einzelne, in ihrem Verhältnis zum Kunstwerk inselhaft isoliert wie die Kunstwerke selbst. Die Kunst erfreut, belehrt, erhebt, befreit — aber immer nur den einzelnen, auf den das Kunstwerk seine Wirkung übt. Zusammengerechnet ergeben diese Wirkungen eine bedeutende Summe, die im Gesamtbilde einer Kultur nicht belanglos ist. Darüber hinaus aber besitzt die Kunst im Leben der Menschheit eine über alle Einzelbeziehungen zwischen Mensch und Werk hinausgehende Bedeutung. Eine Bedeutung also, die die Kunst, diese individuellste aller Betätigungen, im Verband gesellschaftlicher Zusammenhänge besitzt, ein Wert, den alle Menschheit, wollend oder nicht, wissend oder unbewußt ihr dankt. . . .

Kann von einer solchen sozialen Aufgabe der Kunst im Leben der Menschheit überhaupt die Rede sein? Ist sie nicht die freieste Himmelsgabe, persönlichste Leistung des Schaffenden, persönlichster Gewinn des Genießenden, so oder so gesehen, losgelöst von den Forderungen und Bedürfnissen aller Mit- und Umwelt, nur dem eigenen inneren Gesetz Gehorsam schuldig! Diese Überzeugung von der Autonomie der Kunst ist uns ein Axiom in doppelter Hinsicht; positiv, indem wir hier den Kern ihrer

Besonderheit allen anderen Lebensbetätigungen gegenüber erblicken, negativ, indem wir fühlen, daß hier die Wurzel jener Krise der Kunst steckt, an deren Symptomen keine Betrachtung der Gegenwart vorübergehen kann. Die Stellung auf der Menschheit Höhen, mit dem interesselosen Wohlgefallen des Ästhetikers beginnend und mit der Lehre vom l'art pour l'art und der Brandmarkung des Ästhetischen als des Lebens Überfluß endend, hat sich der Kunst, und auch dem Künstler, als gefährlich erwiesen.

Diese Deutung von Kunst und Künstlertum, die erst im Zeitalter des Barock die Schwelle historischen Bewußtseins entschieden überschritt und im Rokoko ihre volle Ausbildung erfuhr, ist aber in Wirklichkeit das Ergebnis eines viel weiter zurückreichenden Prozesses, der mit der Befreiung der Kunst durch die Renaissance anhebt; der Wille zur Autonomie der Kunst — wie der zur Autonomie des wissenschaftlichen Denkens — ist ein wesentlicher Bestandteil der ganzen neuzeitlichen geistigen Umstellung. Die Erneuerung, die der Kunst durch diese Entdeckung ihrer Eigenherrlichkeit zuteil geworden ist, wühlte sie bis in ihre untersten Gründe auf; sie gab ihr das Selbstbewußtsein und das Verantwortungsgefühl, von denen ihr bestes Tun — in den neueren Jahrhunderten aus dem Dienste religiöser Bindung entlassen — seitdem seinen Adel und Auftrieb gewann.

Jener Abschnitt dieses Entwicklungsvorgangs, der dem neunzehnten Jahrhundert angehört, scheint sich allerdings von seinen früheren Phasen durch Verdichtung und Bewußtsein zu unterscheiden; die Emanzipation der Kunst vollzieht sich nun in rasender Eile, als nähere sich ein Wurf seinem Ende; sie hat in Inhalt und Form ihre volle Freiheit gewonnen, den Kreis des Darstellbaren ins Grenzenlose erweitert. Schönheit und Häßlichkeit, Würde und Unwürdigkeit des Gegenstandes sind sinnlos geworden, wenn die Kunst allein über ihre Rechte und Pflichten entscheidet und nach eigenem Gutdünken heranzieht, was ihr darzustellen beliebt. Gleichzeitig mit dieser Befreiung des Inhalts von intellektueller, ethischer, ästhetischer Bevormundung vollzieht sich auch die Emanzipation der Form; die Auflösung, die diese im Impressionismus erfährt, die Auffassung der Kunst als Weltdeutung durch das Auge allein, führt mehr und mehr zur Annahme eines spezifisch künstlerischen Sehens, das die künstlerische Gestaltung maßgebend beherrscht. Die Kunst ist eine selbständige, an keinem andern Maßstab meßbare Interpretation der Welt, die die im gewöhnlichen Sehen enthaltenen Elemente nach einer bestimmten Gesetzlichkeit läutert und umwandelt. Diese Auffassung hat sich im Lauf des neunzehnten Jahrhunderts nicht nur der Kunstlehre (Fiedler, Hildebrand) und Kunstpraxis bemächtigt, sondern auch das Verhältnis zwischen Künstler und Publikum seiner natürlichen Selbstverständlichkeit beraubt; die Sprache

des Künstlers versteht jetzt nur, wer sie eigens gelernt hat, der Kunstkenner, der im fünfzehnten Jahrhundert seine ersten schüchternen Schritte unternommen hatte, ist im Vorhofe der Akademien zu einem wichtigen Faktor des Kunstlebens erwachsen. Prahlerisch wird eine Kunst um der Kunst willen proklamiert und der Zutritt zu ihr auf eine Gemeinde eingeweihter Bekenner beschränkt.

Rückwirkend haben diese Veränderungen auch das Verhältnis zur alten Kunst tiefgehend umgewandelt; mit hundert Ablegern steht diese mitten in unserem Leben. Den altererbten antiquarischen Trieb, den die Seltenheit und Seltsamkeit der Dinge lockte, hat das im Schatten des historischen Positivismus wuchernde Spezialistentum gewaltig gefördert; er hat darüber hinaus eine Gefühlsbetonung erfahren, die ihn von Grund aus veränderte. Der Kultus alter Kunst befreit sich von der früheren Beschränkung auf einzelne Stile und Richtungen, ein Pantheon der Kunst umschließt Meister und Werke aller Zonen und Zeiten zu gleicher Verehrung. Immer mehr wird bei ihrer Schätzung das Schwergewicht von der Mustergiltigkeit in ästhetischer Hinsicht oder von der Bedeutung als historisches Dokument auf den individuellen Wert verschoben; das Primitive, das Exotische gewinnt zunehmend an Bedeutung, und das neunzehnte Jahrhundert hinterläßt der Gegenwart den Begriff einer Weltkunst, der sich von älteren Humanitätsidealen nicht nur durch die nicht mehr zu überbietende Weite seiner Spannung, sondern auch dadurch unterscheidet, daß ihm alle ethischen und historischen Bindungen und auch alle ästhetischen Fesseln aufgelöst sind und nur mehr direkte künstlerische Intuition dem Objekte seine Stelle anweist. Von den Kunst- und Wunderkammern der Spätrenaissance, die das Verschiedenste und Unzusammenhängendste seiner Rarität wegen umfaßten, führt über die mikroskopische Geschäftigkeit der Museen des neunzehnten Jahrhunderts, der kein Gegenstand zu klein und unbedeutend war, nicht noch ein Stückchen Wissenswertes zu überliefern, zur Weitherzigkeit unserer spezifisch modernen Kunstliebe, die alles umspannt, was als lebendiger Wert empfunden wird, eine tiefgehende Wandlung, die die Verankerung der Werke im rein Künstlerischen zur Voraussetzung hat. Hand in Hand damit hat die Schätzung des Individuellen in der Kunst außerordentlich zugenommen, sie steht im Mittelpunkt aller Beschäftigung mit der Kunst; selbst die unfaßbare, die anonyme, die Hilfspersönlichkeit gelten als feste Punkte, die der Fülle der Erscheinungen einen festen Halt geben; um so mehr ist die Schätzung tatsächlich umrissener Träger großer Namen gestiegen, wobei jenes monographische Interesse das einer verschrieenen Art von Goethephilologie entspräche, in bemerkenswerter Weise von einer neuen Gefühlsbetonung überwachsen wird.

Die Verehrung gewisser Meister und Richtungen ist auch, wo es sich um Erscheinungen der Vergangenheit handelt, von der Weihrauchatmosphäre umwölkt, die nicht minder in die Gegenwartsbestrebungen so stark hineinhängt; sie ist die Angelegenheit eingeweihter Kreise geworden, die ihr Ritual und ihre Kultursprache haben und mit unverhohlener Verachtung auf alle herabblicken, die an ihrem Zeremoniell keinen Anteil haben.

Neuer wie alter Kunst gegenüber ist das Maß der Schätzung unsicher geworden, weil sie aus den Verbindungen gelöst wurden, in denen sie sonst staken; schrankenlose Freiheit und Selbstherrlichkeit haben die Saiten überspannt, die heute gellend zu zerspringen drohen. Gleich den Märchengestalten, die die unbeschränkte Freiheit des Wünschens über die Grenze des Gotteslästerlichen hinausreißt, hat auch die Kunst — eine im üblen Sinne des Wortes emanzipierte Frau — sich als zu schwach erwiesen, ihre Selbständigkeit zu verwalten; dem Dienst metaphysischer Kräfte entlassen, in dem sie zur Mündigkeit der neuen Freiheit gereift war, hat sie an die Stelle jener zu treten sich erkühnt. Das blasphemische Wort, daß die Kunst bestimmt sei, in unserer Zeit dem Gebildeten die Religion zu ersetzen, ist die letzte Konsequenz, zu welcher die der Renaissance entsprungene Befreiung der Kunst führte; es bedeutet die Hybris, die die Katastrophe im Schoße trägt.

Das neunzehnte Jahrhundert hat wiederholt Anläufe unternommen, die Kunst anderen Lebensmächten unterzuordnen; aber weder die Hingabe an das soziale Empfinden der Zeit, wie sie aus dem Naturalismus Courbets, der Bauern- und Arbeiterkunst Millets und Meuniers, der Armeleutmalerei Uhdes spricht, noch der Anschluß an den zeitgemäßen Positivismus, den der Impressionismus anstrebt, haben die Tendenz ins Artistische aufzuhalten vermocht. Denn gerade der gegenständliche Naturalismus, der eine verschönende Auswahl verpönt, muß mehr als je der spezifisch künstlerischen Gestaltung die entscheidende Bedeutung zuerkennen; die spezifische Behandlung erst macht das Stück übernommener Natur zu einem Stück Kunst. Die mit fast wissenschaftlicher Konsequenz durchgeführte systematische Durcharbeitung der künstlerischen Mittel verstärkt die Richtung aufs Artistische; um diese Kunst hervorzubringen und um sie zu genießen, bedarf es einer Verfeinerung des künstlerischen Sinns, die geschult werden muß. So hat sich hier die Scheidung von Kennern und Laien, von Hochkunst und Niederkunst, von Künstlergesinnung und Banausentum am deutlichsten vollzogen, so daß der Anschluß an die geistige Weltmacht des Materialismus die Kunst erst recht als allgemeinen Lebenswert entthront hat.

Die gegenläufige Bewegung der letzten Jahre setzt sich folgerichtig in besonders schroffen Gegensatz zum Impressionismus; sie verwirft, woran er am innigsten hing, sie strebt an, was er vermied. Dort eine Sorgfalt des Handwerks, eine Köstlichkeit des Métiers, deren Nuancen nur der Jargon des Ateliers ganz gerecht zu werden vermag, hier eine Geringschätzung dieser Werte als eines äußerlichen Tandes, als eines künstlerischen Pharisäertums, dem gegenüber auf die Stärke des eigenen inneren Erlebens als auf einen entscheidenden Vorzug gepocht wird. Die Ähnlichkeit dieser neuen Einstellung mit dem vulkanischen Ausbruch, der das Kunsterbe der Antike zu einem verstümmelten Trümmerhaufen zerschlug, ist oft genug hervorgehoben worden.

Diese sich vollziehende Formzertrümmerung, die man als Verarmung beklagen kann, wäre undenkbar, wenn künstlerische Vollendung im alten Sinn noch das Ziel des Schaffens wäre; der Schwerpunkt der Kunst erscheint vielmehr außerhalb ihrer verlegt, ihre Isolierung und Lebensferne im Impressionismus werden ihrerseits als Verarmung empfunden und der Sinn der Kunst darin gesucht, an aller geistigen Not der Zeit teilzuhaben. Die Kunst verzichtet auf ihr Sonderreich, sie will mit allem Leben verflochten, ein unabtrennbares Stück unserer Gesamtexistenz sein. Das Kunstwerk verliert so an Eigenwert und Eigenzweck, nicht was es ist, sondern was es an Geistigkeit vermittelt, entscheidet über seinen Wert.

Ästhetik und Kunstgeschichte haben sich in den letzten Jahren auf anderen Wegen vielfach einer ähnlichen Auffassung ihres Gegenstandes genähert; Kunst ist Ausdruck, seine Gestaltung lediglich das Vehikel, das zwischen der Empfindung des Schaffenden und der des Genießenden die Verbindung herstellt. Das geistige Element des Kunstwerks steht auch bei seiner historischen Würdigung obenan; nicht als Niederschlag eines Könnens, sondern als Ausdruck eines Wollens — genau wie in der modernen Schöpfung — wird es gedeutet, nach der Weltanschauung befragt, die es verkörpert, als vergänglicher Leib angesehen, der einen unsterblichen Geist einschließt. Der bedeutende, noch nicht ausgeklungene Impuls, den Riegl der Kunstgeschichte erteilt hat, Wölfflins Bemühung, die Gesetzmäßigkeit der Stilabfolge zu erfassen, Dvoraks geistesgeschichtliche Ausdeutung historischen Geschehens, Strygowskis Tendenz, historische Interpretation in Systematik ausmünden zu lassen, sie alle stimmen bei starker Verschiedenheit im einzelnen doch in der Grundrichtung überein, die aus der Schätzung und Überschätzung des Materiellen am Kunstwerk hinweg neuen Möglichkeiten entgegenführt; dieser gemeinsame Zug ist um so bemerkenswerter, als alle diese Forscher aus dem wissenschaftlichen Positivismus herausgewachsen sind und eben aus der Vertiefung in die

Einzeltatsachen, aus der Versenkung in die Anschauung der Kunstwerke den Antrieb zu ihrer neuen Auffassung genommen haben. Inneres und Äußeres sind wieder Einheit geworden. Die Spiritualisierung der Kunstgeschichte hat bis in die populäre Literatur hinein solche Fortschritte gemacht, daß sie im Begriffe zu stehen scheint, die Sinnlichkeit der Erscheinungen nunmehr als notwendiges Übel zu betrachten; umgekehrt der vorigen Generation, die ihr Materialismus mit einem Zerbröckeln in Einzelheiten und einem Festkleben an der materiellen Erscheinung des Kunstwerks bedrohte, könnte die heutige Gefahr laufen, sich ins Reich des reinen Geistes zu verlieren. Eine Neuromantik bildet den Gegenpol zu einem kaum überwundenen Neurationalismus.

Die krisenhafte Zuspitzung derartiger Gegensätzlichkeit in der Gegenwart ist ein Zeichen dafür, daß die zunehmende Autonomisierung der Kunst — und auch der Wissenschaft — der Ausfluß bestimmter wirtschaftlicher und sozialer Voraussetzungen war; gewissermaßen überschüssige Kräfte ermöglichten der Kunst ein Sonderdasein, das mit dem Versiegen dieser Kräfte rettungslos zusammensinkt. Mit der Wurzel, die zusammenschrumpft, stirbt die Krone, die aus ihr erwuchs.

Dieser Verzicht auf eine einst heißbegehrte, dann als verhängnisvoll erkannte Isolierung der Kunst trägt den so wesentlichen außerästhetischen Elementen der Kunst Rechnung, die gerade der Ästhetizismus der abgelaufenen Periode durch Schaffung einer negativen Folie ins rechte Licht setzen mußte. Denn niemals ist Kunst zur Befriedigung ästhetischer Bedürfnisse allein hervorgebracht worden, immer hat sie auch anderen Zwecken gedient und aus diesem Dienst einen wesentlichen Teil ihrer Daseinsberechtigung geschöpft.

Die Untersuchungen über die Anfänge der Kunst haben das Dunkel, das über ihrer Geburtsstunde liegt, nicht gelüftet, nicht lüften können; denn wenn wir unter Kunst die formbildende Auseinandersetzung mit der umgebenden Welt verstehen, so gehört sie eben zu den konstitutiven Merkmalen der Menschheit. Die ältesten Dokumente bildnerischen Schaffens auf Erden zeigen uns, daß jene polaren Kräfte — Natur und Umformung — von deren Spannung alle folgende Kunstentwicklung gelebt hat, von Anfang an vorhanden gewesen sind und die gleiche Zwangsläufigkeit besaßen, die für die spätere Stilentwicklung das maßgebende Moment geblieben ist. Denn in dieser Unentrinnbarkeit liegt ja das Entscheidende des Stilbegriffs; alle zeitliche, völkische, örtliche, gesellschaftliche und individuelle Bedingtheit verschmilzt in diese gewaltige Gesetzmäßigkeit, die auch den großen Künstler rätselhaft umfängt. Je größer der Künstler, desto stärker löst er sich aus seiner Zeit, aber desto klarer drückt er auch

seine Zeit aus; denn er ist die Synthese ihrer innersten Kräfte und spricht aus, was ihr selbst nicht bewußt geworden ist; er ist ein Stück der Zeit, weil er dieser ihr Antlitz schaffen hilft. Durch den gewaltigen Einfluß, den diese überragenden Künstler weit über ihre Zeit und ihre unmittelbare Umgebung hinaus ausüben, geben sie der Kunst ihre Einheit und schaffen eine zusammenhängende Tradition des künstlerischen Sehens und Auffassens.

Diese Einheitlichkeit des künstlerischen Auffassens ist eine soziale Tatsache von höchster Wichtigkeit; uns Kindern des zwanzigsten und Erben des neunzehnten Jahrhunderts, die wir durch einen grenzenlosen Historismus hindurchgegangen sind, könnte es als ein möglicher, vielleicht ein lockender Gedanke erscheinen, daß die verschiedenartigsten Formauffassungen neben einander bestünden; neben einander bestünden nicht durch gleiche Zeitentrücktheit und durch ästhetische Zusammenpassung einander ausgeglichen wie etwa in einem malerisch historisierenden Interieur, sondern alle mit dem gleichen Anspruch auf unmittelbare Lebendigkeit und allgemeine Gültigkeit; ein antikes Vasenbild, ein gotischer Dom, eine Figur Michelangelos, ein Rokokoornament, ein Bild Cézannes. Ein solches gleichwertiges Nebeneinander ist nicht nur ein historischer Widersinn, es wäre auch ästhetisch ein Unding, eine nicht minder verhängnisvolle Verwirrung, als die der Sprache es war; die Menschen könnten sich miteinander nicht verständigen. Es gäbe keine Kunst, weil keine geniale Neuschöpfung Widerhall und Fortsetzung finden könnte; es gäbe auch keine ausgeprägte handwerkliche oder gewerbliche Form, denn auch diese ist von den jeweiligen Formen der Kunst abhängig. Aber vor allem gäbe es überhaupt kein Sehen, kein anschauliches Erfassen der Umwelt; die unendliche Fülle von Formen und Farben, mit denen uns die Natur umflutet und von denen unser „diskursives" Sehen nur eine oberflächliche begriffliche Rechenschaft gibt, läßt zahllose Arten der Interpretation zu, sie zu gliedern und zu ordnen, ist das Werk der Kunst. Was wir psychologisch die „Umkehrung" nennen, daß wir nämlich andauernd die Natur im Spiegel der Kunst erblicken, hat zu allen Zeiten den festen Rückhalt der künstlerischen Entwicklung gebildet; wie hätte die Deutung des Weltbildes von der Gotik zur Renaissance, von der Renaissance zum Barock, vom Barock zur Moderne fortschreiten können, wenn nicht das allgemeine Sehen mit der künstlerischen Wandlung Schritt gehalten hätte! Oder ihr vielmehr stets eifrig nachgehinkt wäre, denn nicht die jeweilige Zeit, deren Bedürfnis nach einer befriedigenden Naturausdeutung ihre Kunst jedesmal restlos befriedigte, hat eine Änderung verlangt, sondern die Künstler haben abgebrauchte Formen durch unverbrauchte zu ersetzen verlangt und dadurch

neue Seiten der Welt entdeckt, nicht weil sie als schön galten, sondern die schön wurden dadurch, daß sie sie entdeckten, ja die in gewissem Sinne durch diesen Akt erst wurden. Wenn der gleiche Menschenleib der einen Zeit als scharf umrissenes Linienspiel erschien, der anderen als einheitliche Fläche, einer dritten als Ineinanderfluten farbiger Flecke oder als kubisches Gewächs — und jede ihre Auffassung mit dem Hinweis auf das Naturgegebene verteidigte, so erhellt, daß diese vermeintliche Naturgegebenheit nicht schlechtweg existiert, sondern auf einer Konvention beruht. Wenn unsere Väter bei den ersten Bildern der Impressionisten den dargestellten Gegenstand nicht zu erkennen vermochten, so erging es ihnen wie ihren Söhnen, die vor expressionistischen Werken wie erblindet stehen. Wie den Menschen des neunzehnten Jahrhunderts der ästhetische Reiz einer modrigen Haide, einer lichtdurchfluteten Großstadtstraße erst durch die impressionistischen Maler erschlossen wurde, so werden wir jetzt staunend gewahr, wie sich durch die Tätigkeit der zeitgenössischen Kunst unser eigenes Verhältnis zur Natur wandelt. Wo wir früher die verdämmernden Linien weichen Geländes unter dem Schleier knospender Vegetation genossen, sehen wir heute klare eindringliche Körperformen und wuchtende Materie; die Natur, die zum Farbenspiel entgöttert war, wird wieder zum Tummelplatz der Geister und in die Menschenantlitze, die wir eben erst in ihren koloristischen Reizen genossen, graben sich die tiefen Linien, die der Ausdrucksdrang der jungen Künstler freilegt. Wir sehen, wie unsere Zeit sieht und diese empfängt ihr Sehgesetz von der Kunst; wenn diese auch ihrerseits wieder von der Zeit bedingt ist und Phidias und Rembrandt, Tizian und Manet eben nur in ihrer Zeit denkbar sind, so sind die Künstler doch Organe, in denen die Anschauungskraft der Menschheit sich zur größten Eindringlichkeit verdichtet. Die großen Künstler weisen jener Fähigkeit aus ihrer Genialität die neue Richtung, die große Schar der Durchschnittskünstler verbreitet, was die Meister fanden, und münzt ihren Reichtum in laufendes Kleingeld um; auf tausend Wegen sickert die Errungenschaft durch die Poren eines Volkes, durchtränkt eine ganze Zeit, bis selbstverständliche Natürlichkeit dünkt, was doch erst das Ergebnis eines sich fortlaufend erneuernden und ergänzenden Lebensprozesses war. Ohne die Kunst wäre unsere Anschauungskraft nicht organisiert, das Auge stünde hilflos dem Chaos der unendlichen Natur gegenüber; es wäre eine Menschheit, die nicht sähe, des Namens Menschheit so unwert wie eine Welt von Wesen, denen die Sprache mangelte. Unsere Phantasie kann sich Troglodyten vorstellen, denen beide Gaben fehlen; aber sie gleiten uns ins Tierreich über, an der Schwelle der Menschheitsgeschichte steht neben der Fähigkeit sprachlichen Ausdrucks das Bedürf-

nis, die Außenwelt in Formen zu fassen; mit der Sprache ist auch die Kunst eine Morgengabe der Menschheit.

Aber die Kunst gehört nicht nur zu jenen Grundelementen, die unser menschliches Sein so selbstverständlich zur Voraussetzung hat, daß wir ihrer überhaupt nicht mehr gewahr werden, sondern sie macht sich im Leben der Menschheit auch noch anderweitig eindringlich bemerkbar. Wie alle andere geistige Tätigkeit ist auch diese durch die Volkszugehörigkeit ihrer Träger nicht nur bedingt, sondern sie wirkt auch wieder auf jene zurück; die Volksart kommt im Kunstwerk zum Ausdruck, aber sie wird auch wieder aus der Kunst gespeist. In ihrer Kunst haben die Völker — wie in ihrem Denken und Dichten — die ihnen eingeborenen Gaben am glücklichsten entwickelt; an ihren Kunstleistungen messen sie die Höhepunkte ihres nationalen Lebens und aus diesen stolzen Denkmälern der Vergangenheit schöpfen sie Kraft und Stolz für die Zukunft. An seinen großen Leistungen auf allen Gebieten geistigen und praktischen Schaffens entzündet sich das Selbstbewußtsein eines Volkes; sich und anderen will es immer von neuem sein kulturelles Daseinsrecht erweisen, an früher Geleistetem seiner Sonderart gewiß und seiner Kraft zu künftigen Schöpfungen sicher werden, und was würde sich zu einem solchen Adelsbrief besser eignen als Kunstwerke, die in Stein und Erz und unvergänglicher Schönheit jedermann zugänglich vor aller Augen stehen! Wenn einst Ernst Renan in einer berühmt gewordenen Definition das Wesen einer Nation nicht in der Gemeinsamkeit des Ursprungs oder der Sprache, nicht in der Gemeinschaft rechtlicher Institutionen und wirtschaftlicher Interessen erblickt hat, sondern es im gemeinsamen Besitz eines reichen Erbes lebendig gebliebener Erinnerungen fand, wahrlich, so könnten diese Erinnerungen, die ein Volk zum Volk machen, keine eindringlichere Verkörperung finden als in den Werken der Kunst.

Jede Art von Zusammengehörigkeitsgefühl bedarf der sichtbaren Symbole, um weiter zu leben; hiebei spielt die Kunst durch die Versinnlichung aller einer solchen Fassung zugänglichen Inhalte eine bedeutsame Rolle. Sie hebt das begrifflich und ethisch Wirksame ins Sinnliche und macht es dadurch lebendig, denn sie verschafft ihm dadurch eine Erscheinungsform, die auf sein Wesen zurückwirkt. Aus der religiösen Vorstellungswelt der Antike, wo die parallele Bildung formaler und mythologischer Typen eine vertraute Vorstellung ist, ist uns jene Wechselwirkung zwischen der mythischen und der bildnerischen Fassung gleichen Weltgefühls am meisten geläufig. Der Spiritualismus des Christentums widersetzte sich solcher Vergöttlichung des Leiblichen; aber auf den ersten Ausbruch altchristlichen Bekenntnisses, dem die künstlerische Kultur der Antike zum

Opfer fiel, folgte sodann jene schrittweise Auseinandersetzung mit dem Diesseits und seinen Lebensbedingungen, die den kulturellen Inhalt der mittelalterlichen Jahrhunderte bildet. Die Deutung des christlichen Glaubens- und Gestaltenkreises ins Sinnfällige bleibt, von gelegentlichen bilderstürmenden Eruptionen unterbrochen, ein Teil des geistigen Lebens aller folgenden Jahrhunderte. Wenn die Kunsttraktate des Mittelalters und der Renaissance die besondere Vornehmheit und Wichtigkeit der Kunst erweisen wollen, so unterlassen sie nicht hervorzuheben, daß sie das Vorrecht besitze, das Leben und Leiden unseres Heilandes im Bilde zu gestalten, also im Dienste frommer Andacht tätig in tausend Einzelfällen Frömmigkeit durch ihre Werke zu entzünden. Biblia pauperum, aber nicht nur im Sinn, daß hier die Heilswahrheiten Armen im Geiste statt in Worten in Bildern verkündet wurden, sondern auch darin, daß auch sie — wie die heiligen Schriften — ein Stück der Heilsbotschaft enthalte und verwalte. Die Kunst verleiht den religiösen Vorstellungen dadurch, daß sie sie in die packende Intensität ihrer Formen verdichtet, eine kanonische Kraft, macht sie zum Gemeingut. Dadurch daß die Kunst die religiösen Vorstellungen und Gefühle einer künstlerischen Form einflößt, legiert sie sie einerseits mit andersartigen Empfindungen und gibt ihnen so eine neue Kraft und Konsistenz, erhöht sie sie anderseits durch die konzentrierende Isolierung in einem andern Medium. Eine Schöpfung wie die Sixtinische Decke Michelangelos ist nicht nur aus den Strömen zeitgenössischen religiösen Lebens und Lehrens gespeist, sondern hat auch umgekehrt bestimmend auf diese eingewirkt. Die künstlerische Leistung ist ein Teil der religiösen Lebendigkeit der Zeit, die durch ihre Ausprägung in den besonderen Stoff der Kunst eine neue Vollendung gewinnt. Ohne die Ausstrahlung in die Kunst der gotischen Kathedralen und in die Meisterwerke des Cinquecento wäre die Religiosität des hohen Mittelalters wie die der Renaissance unvollkommen; und es gehört zu der spezifischen Genialität der großen kirchlichen Organisatoren, diese Bedeutsamkeit der Kunst erkannt und verwertet zu haben.

Gleiches ließe sich am Verhältnis zu anderen Vorstellungskomplexen z. B. dem Gesamtbegriff der Antike zeigen. Immer liegt dabei die Bedeutung der Kunst — jenseits aller individuellen Erbauung und Befreiung — darin, daß sie großen geistigen Inhalten die anschauliche Form gewährt, die fruchtbar ruht und langsam, dem Fortschreiten der menschlichen Ideen gehorchend, weiterwächst. Sie wandelt, was die Menschheit bewegt, in die Welt der Formen um und bildet den stets erneuten anschaulichen Niederschlag der menschlichen Geistesgeschichte.

Aber, wird man vielleicht einwenden, all das tut die Kunst nicht als Kunst; ihr eigener Beruf ist, ästhetische Werte hervorzubringen, daß sie überdies auch Träger religiöser oder sonstiger geistiger Werte sein kann, ist Nebensache. Was sie hier — im Nebenamte — vollbringt, gehört der Religionsgeschichte oder der Literatur an, die Kunst ist nur um ihrer selbst willen da. Diese Auffassung ist als Reflex einer vor nicht allzulanger Zeit herrschend gewesenen Kunsteinstellung anzusehen; heute ist — abermals unter dem mitwirkenden Einfluß gegenläufiger Kunstbewegung — eine merkliche Entfernung von diesem Standpunkt eingetreten. Wir glauben, daß es eine solche Isolierung der Kunst — zu einer rein formalen Wirkung — niemals gab, daß sie vielmehr zu allen Zeiten in engster Verflechtung mit anderen Lebensmächten stand. Vorgeschichtliche und völkerkundliche Forschung erweisen, daß die Kunst nicht um der Kunst willen entstand; nicht um Gefallen zu erregen, wurden Tierbilder von packender Lebenstreue entworfen und das karge Gerät wie der eigene Leib mit mannigfachen Mustern überzogen. Abergläubische, erotische, religiöse Motive aller Art liegen diesem ersten Schmucktrieb zugrunde und alle geistigen Keime bilden in diesem primitiven Zustand ein unlösliches Knäuel. Die Elemente, die sich in dieser eng verkapselten Einheit nachweisen lassen, bleiben als Tendenzen aller weiteren Entwicklung beigemengt; in ihren Uranfängen will die Kunst Belehrung geben, Gunst erwerben, anreizen, Zauber wirken, sie bestrebt sich später, unsere Kenntnis der Natur und des Lebens zu erweitern, den Sinnen zu schmeicheln, die Lebensenergie zu erhöhen, eine Illusion der Wirklichkeit zu erzeugen. Alle jene der Erinnerung, Anreizung, Bannung oder Mitteilung dienenden Urelemente haben niemals ganz zu wirken aufgehört; vergeistigt und bis zur scheinbaren Verflüchtigung verfeinert, haben sie allem späteren Schaffen unausrottbar als Lebensnerv gedient und fehlen auch dort nicht, wo der reine Wille zur Kunst seine exklusiven Blüten treibt. Immer war Kunst Werk von Menschen, deren geistige Ganzheit in alle ihre Erzeugnisse hineinwirken mußte, deren intellektuelle und soziale Gebundenheit sich in dem, was sie taten, widerspiegelte. Jede Kunstäußerung ist der Ausdruck geistiger Kräfte verschiedenster Art, über alle ästhetischen Züge hinaus ein Stück religiösen, philosophischen, historischen Lebens, eine unter einer bestimmten Gesetzlichkeit Form gewordene Weltanschauung; was dieses Bündel verschieden gerichteter Betätigungen aneinanderschließt und zur Einheit verschmilzt, ist jene ästhetische Orientierung, die in vorgeschichtlichen Zeiten die Kunst aus dem eng verflochtenen Gewirk ineinander geschachtelter Interessen zur Selbständigkeit herausführte. Denn auch bei den Uranfängen der Kunst bildet die Tendenz zum Selbstzweck (Autotelie) das

bestimmende Merkmal der künstlerischen anderen Arten menschlicher Betätigung gegenüber. Diese Tendenz, die als das ästhetische Ingredienz zu den anderen Zwecken hinzutritt, hat sich weiter entwickelt, die zunehmende Differenzierung hat die einzelnen Elemente, die die eine Schale zunächst einschloß, nach und nach zu großen Sondergebieten des Geisteslebens entfaltet und von ihnen mit der Zeit ein eigenes Feld abgetrennt, das der Befriedigung ästhetischer Bedürfnisse allein gewidmet ist. Das Ästhetische, wie immer man seine Definition fasse, ist das entscheidende Merkmal der Kunst; anderem Tun und Sein kann es in verschiedenem Ausmaß beigemengt sein; der Kunst ist es der beseelende Funke, das Kriterium, das ihr Bereich von allen sonstigen Gebieten absondert. Das Künstlerische und das Ästhetische sind wesensverschieden, aber, soweit sie in Kunst und Kunstwerk vereinigt sind, ohne Zerstörung von Lebensbeziehungen nicht trennbar; der Anteil an anderen Lebenskreisen erhält durch die Verbindung mit dem Ästhetischen eine spezifische Färbung, die seine anderweitige Einordnung zu einer nebensächlichen, dem Wesenskern des Kunstwerkes fern bleibenden Feststellung macht. Das Künstlerische ist das Band, das die sehr mannigfachen Eigenschaften, die in einem Kunstwerk vereinigt sein können, aneinanderschließt, das Ästhetische aber ist der Funke, der sie zur lebendigen Einheit entzündet. Die ältere Ästhetik hat sehr folgerichtig gehandelt, all diese in andere Beziehungen hinüberreichenden Elemente als einen zwar zweifellos fremdartigen, aber unentbehrlichen Ballast mitzuführen.

Die Erkenntnis, daß ästhetische und außerästhetische Elemente im Kunstwerk ihre ideale Vereinigung und Verschmelzung vollziehen, ist für das Verständnis aller Kunst von grundlegender Bedeutung; auch in ihren am höchsten ausgebildeten Formen findet sich alles wieder, was in ihr erstes Erdreich eingebettet gewesen war. Einst waren diese Zusätze gröber, nun haben sie sich aufs feinste durchgeistigt; einst waren sie dem ästhetischen Trieb gleichwertig oder überlegen, nun dienen sie als eine Beigabe, ohne die die Kunst allerdings Entscheidendes einbüßt. Auch heute enthält alle große Kunst ihr religiöses Element — nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott! —, auch heute beschwört sie Menschengestalten und Landschaftsbilder, Gesichte innerer und äußerer Welt herauf, nicht weil ihre Farben und Linien ein anmutigeres Spiel bilden als andere, sondern weil tiefe Sehnsucht, heilige Not an ihrer Gestaltung Ruhe finden. Ist es die Liebe zu den Dingen oder die Furcht vor ihnen, die dem Künstler die Hand führt? Oder ist es vielleicht beides zugleich, ein dunkler Trieb wie damals als in den finsteren Höhlen der Dordogne der urzeitliche Künstler Bilder von Tieren heraufbeschwor, weil er nach ihnen hungerte oder weil

er sie fürchtete, weil er sie durch ihre Gestaltung irgendwie zu bannen glaubte. Nicht um ästhetischer Vergnügung willen schafft auch heute der Künstler, sondern aus der Gesamtheit seiner ganzen Persönlichkeit heraus, in der das Blut aller vergangenen Geschlechter sein unsichtbares Leben gärt.

Denn alle Kunst ist doppelten Ursprungs; sie ist soziales Geschehen und sie ist individuelles Erlebnis; Frucht einsamsten Tuns, Ausdruck persönlichsten Bedürfnisses, von jedem Zweiten nur wie von außen faßbar, geheimnisvollste Sprache des unteilbaren Ichs; treuer Niederschlag von Ort und Zeit, unlösbar gebunden durch völkische Art und soziale Bedingtheit, blindes Werkzeug übermächtig waltender Gesetzlichkeit. Zwischen ihren beiden Tendenzen herrscht ein geheimnisvolles Gleichgewicht; ein innerer Zusammenhang knüpft sie zu steter Wechselwirkung an einander. Das stete Einströmen von Leben in die Kunst, das stete Ausströmen der Kunst ins Leben stellt den Blutkreislauf der Kunstentwicklung dar; immer neuer Stoff wird ergriffen und in den Lichtschein des Ästhetischen gerückt, immer neue Form wird als Lebendigkeit empfunden. So wächst die Kunst an ihren Stoffen und ihre Stoffe an ihr; sie heiligt sich an den Mysterien des Christentums, sie vergrößert sich, indem sie gestaltet, was eines Volkes Wohl und Wehe ist. Aber sie zahlt zurück, was sie empfing; sie gibt der Religion sinnlichen Halt, deren Ideal sie verkörpert, sie gibt den Völkern, den sozialen Schichten, den aufeinander folgenden Generationen die Zeichen, an denen sie sich ihrer Wesenheit bewußt und stolz darauf werden, sie läßt die Gedankenströme, die sie ins Medium der künstlerischen Gestaltung einfängt, in diesem verklärt und neugeboren erstrahlen. Die Vollkommenheit dieser Verklärung ist nicht eine isolierte künstlerische Angelegenheit, sondern das Mittel zur Rückwirkung ins Leben; die große Meisterschaft ist nicht dort erreicht, wo der höchste Gipfel einer artistischen Vollendung erklommen ist, sondern wo die Gestaltung alle Elemente vereinigt, die dem Werk die höchste Wirkung sichern. Nicht Schönheit, nicht Wahrheit, nicht Gedankenreichtum oder technische Vollendung sind entscheidend, sondern aus all diesem mengt sich jene Überlegenheit zusammen, die das Geheimnis des großen Kunstwerks ist und an nichts anderem erkannt werden kann wie an der Wirkung. Ein Kunstwerk ist — als individuelle wie als soziale Erscheinung — so viel wert, wie viel es an Kraft auszulösen vermag. Ob es einer harrenden Zeit den ersehnten Schrei von den lechzenden Lippen reißt oder stumm ins Meer der Vergessenheit versinkt, bis die Wellenringe, die es erregte, nach Aeonen Gestade berühren, wo verstehende Menschen wohnen, ob es der Anfang einer Kette wird, die straff und lückenlos durch die Jahrhunderte leitet oder

einem Kometen gleicht, der einem göttlichen Geheimnis gehorchend immer wieder, Schrecken und Staunen im Gefolge, aus der Nacht auftaucht, immer ist es die Wirkung, die den Rang eines Werkes erweist. Deshalb wird die unmittelbar fortreißende Wirkung auf den Beschauer gegenüber allen anderen auf Erkenntniswegen zugänglichen Wirkungen immer unbedingt den Vorrang behaupten; die naive oder in allerhand Theorien verkappte Ichbeziehung aller historischen Auswahl nimmt hier die Form an, daß mir subjektiv immer das größte Kunstwerk jenes sein wird, das mich am tiefsten erschüttert.

Kunst ist mehr als die Fähigkeit, die Dinge der Natur im Medium von Formen und Farben, als Fläche oder Körper wiederzugeben, mehr als eine Gabe die Welt in Symbole zu schließen, als ein Mittel verfeinerter Ergötzung, geistiger Erhebung, ästhetischen Genusses. Sie ist all das, aber sie ist noch mehr. Sie behält etwas von dem unsichtbaren Erbe aus jenen Urzeiten, als die ältesten Künstler in geheimnisvollem Tun Gestalten bildeten, in die ersehnte und gefürchtete Lebewesen festgebannt schienen. In Prometheus, dem Menschenbildner, hat das Vorrecht des Künstlers, Dinge hervorzubringen, die vordem nicht da waren, mythische Verkörperung gefunden; der Begriff des Prometheischen, der von Vicos genialer Intuition und Shafteburys entscheidender Formulierung bis zu seiner Ausprägung im deutschen Klassizismus die Geschichte des europäischen Geistes als wichtiges Glied durchzieht, faßt die Überzeugung von der entscheidenden Bedeutung des Schöpferischen in der Kunst zusammen. Vom Waltenlassen seiner instinktiven Kräfte ist der Künstler zu bewußter Meisterschaft emporgestiegen, zur Enge spezialisierter Tätigkeit hinabgesunken; er wurde Nichtsalskünstler, der berufene und sozusagen offizielle Vertreter eines bestimmten geistigen Ressorts. Aber unter der wohlausgeglichenen Temperatur dieses Treibhauses brannte die dämonische Glut des Prometheus weiter.

Auch für uns ist Kunst Kunst nur insofern, als sie schafft, mit ihren Mitteln Dinge vor uns stellt, die mit aller Kraft und aller Eindringlichkeit eines Lebensrechtes zu uns sprechen. Erschütterung und Heiterkeit, Freude und Grauen wird uns von Kunstwerken zuteil, so stark und so lebendig wie von irgend einer Wirklichkeit und doch von dieser im innersten Wesen grundverschieden. Neben und über unserer Welt baut die Kunst eine neue, die von ihr getrennt und dennoch mit ihr verstrickt ist. Sie nimmt immerfort Leben in sich auf, um dieses Leben ununterbrochen in seiner Essenz zu verändern.

Liegt in diesem steten Umwandlungsprozeß das wesentliche Merkmal der Kunst, so kann kein Zweifel darüber sein, worin ihre Bedeutung im Le-

ben der Menschheit besteht; sie ist der Schrein, in dem die Menschheit den prometheischen Funken, ihr heiligstes Erbgut, bewahrt. In der Kunst, die war und wird, in den Werken, über denen der Tempelglanz verehrender Jahrhunderte liegt oder die mit unerbittlichen Händen unsere verschwiegenste Seelennot ans Tageslicht zerren, ist des Menschen Schöpferkraft bezeugt, die ihn dem Göttlichen verknüpft. Die Kunst, die wir nach Veranlagung und Bildung verschieden tief erfassen, die uns doch alle, die wir Menschen sind, in irgend einer Art umfaßt und einschließt, ist die fortlaufende, unerschöpfliche, nie endende Gewährleistung der schöpferischen Kraft der Menschheit; wissend oder ahnend haben wir alle Teil an diesem Gut. Und deshalb ist die Kunst im letzten Grunde in ihrer sozialen Funktion genau das gleiche, was sie den edelsten ihrer Jünger und Priester individuell ist: die hohe, die himmlische Göttin.

Schriftenverzeichnis von Prof. H. Tietze (Wien)

Beschreibendes Verzeichnis der Illuminierten Handschriften in Salzburg, Leipzig 1905.

Beschreibendes Verzeichnis der Illuminierten Handschriften der Rossiana in Wien-Lainz, Leipzig 1911.

Francisco de Hollanda und Donata Gianottis, Dialoge und Michelangelo, Repertorium für Kunstwissensch. 1905.

Annibale Carraccis Galerie im Palazzo Farnese und seine römische Werkstätte, Wien, Leipzig 1906.

Die moderne Denkmalpflege, Wien 1907.

Österreichische Kunsttopographie, Band I, II, III, IV, V, VI, VII, IX, XII, XIII, XVI, Wien 1907 ff.

Wiener Gotik im 18. Jahrhundert, Jahrbuch der Zentralkommission 1909.

Programme und Entwürfe zu den großen österreichischen Barockfresken, Wien Leipzig 1911.

Die Methode der Kunstgeschichte, Leipzig 1913.

Das Fortleben der Gotik durch die Neuzeit, in Mitteilungen der Zentralkommission XIII.

W. W. Praemers Architekturwerk und der Wiener Palastbau des 17. Jhdts., Wien-Leipzig 1915.

Deutsche Kunst, in Kunstchronik 5. I. 1917.

Österreichische Kunst, in Österreichische Rundschau, 15. 7. 1917.

Das Problem der österreichischen Kunstgeschichte, in „Österreich" 1917, 1. Heft.

„Wien" (Berühmte Kunststätten 67), Leipzig 1918.

Deutschösterreichische Hochschulfragen in „Friede" 31. I. 1919; 7. II. 1919; 14. II. 1919; 21. II. 1919.
Die Entführung von Wiener Kunstwerken nach Italien, Wien 1919.
Die Universität und der Krieg, in Hochschulreform, 1919, 1.
Urheberrecht und Wertzuwachsanteil für den bildenden Künstler, Kunstchronik, 1920, Nr. 23.
Wiens bildende Kunst und die Musik, in Denkschrift zu den Meisteraufführungen Wiener Musik, 1920.
Domenico Martinelli und seine Tätigkeit für Österreich, Wien 1919.
Denkmalkult, in „Genius", III/2.
Albrecht Altdorfer, Lpz., Inselverlag, 1923.
Die Zukunft der Wiener Museen, Wien, 1923.
Alt Wien in Wort und Bild, Wien 1923.
Geisteswissenschaftliche Kunstgeschichte, in „Die Kunstwissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen", Leipzig, 1924.
Das vormärzliche Wien in Wort und Bild, Wien 1924.
Michael Pacher, in Bibliothek der Kunstgeschichte, Band 4.
Deutsche Graphik der Gegenwart, daselbst Band 37.
Italienische Barockporträts, daselbst Band 64.
Die französische Malerei der Gegenwart, daselbst Band 88.
Vinc. van Gogh, Wien 1922.
Georg Merkel, Wien 1922.
Otto Wagner, Wien 1922.
Lebendige Kunstwissenschaft (in Vorbereitung).

Materialien zu einer Soziologie des Fremden

von Robert Michels (Basel)

1. Klassifikationsversuche zum Problem: Der Fremde

1. Personen, bei denen Bürgerrecht und Nationalität effektiv und affektiv zusammenfallen. Beispiel: Italiener italienischen Geblütes und italienischer Sprache, in Italien geboren und aufgewachsen und dort wohnhaft.

2. Personen, die zwar ein ideales und reales Vaterland besitzen, deren Staatsbürgertum aber dieser Nationalität nicht entspricht, weil sie Untertanen oder Angehörige eines fremden Staates sind. Die Beispiele dafür liegen auf der Straße, vor wie nach dem Vertrag von Versailles.

3. Die (ausgewanderten und in der Fremde lebenden) Personen, welche
   a) ihrem Geburtsstaate sowohl gefühlsmäßig als staatsrechtlich konform bleiben. Oder
   b) ein neues Bürgerrecht erworben haben, ohne daß sich ein der Ortsveränderung und staatsrechtlichen Umprägung entsprechender psychologischer Vorgang entwickelt habe, und welche folglich in Gebräuchen, Denkweise und Gefühlen im Bannkreise des alten Heimatlandes verharren. Hierin liegen die großen Gefahren jeder Einbürgerung, zumal aber natürlich der Zwangseinbürgerung. Da die große Mehrzahl der Ausländer das fremde Staatsbürgerrecht nur aus Zweckmäßigkeitsgründen erwirbt, so bietet indes auch die freie oder spontane Umbürgerung dem Gaststaate keinerlei Gewähr für entsprechende Gesinnungen und Handlungen. Oder
   c) durch ihre geistige Elastizität und Anpassungsfähigkeit, sei es in der Erfassung der Schönheiten und Kulturwerte der neuen Heimat, sei es in einer durch die günstige Entwickelung ihrer Privatinteressen bedingten gefühlsmäßigen Umorientierung auf Grund des Satzes ubi bene, ibi patria, allmählich, wenn auch erst nach erhaltenem Bürgerrecht sich wirklich akklimatisiert haben.

4. Die Fremden, die sich den ideellen und materiellen Lebensbedingungen des Auslandes, in dem sie wirken, völlig angepaßt haben und diesem neuen Vaterlande mit wirklicher Sohnesliebe anhängen, die aber aus

Nachlässigkeit oder legitimen Rücksichten auf ihre im alten Heimatlande gebliebenen Eltern oder sonstige Verwandte, oder auch weil sie dem Wechsel der Staatsangehörigkeit an sich keine Bedeutung beilegen, das Bürgerrecht ihres Adoptivvaterlandes nicht erworben haben. Von ihnen kann man sagen, daß sie die Nationalität gewechselt haben, ohne das Bürgerrecht zu wechseln. Während beim dritten Typus das Bürgerrecht (das juristische oder äußere Phänomen) die Nationalität (das innere oder psychologische Phänomen) zum mindesten antizipiert hat, hat in diesem Falle die Nationalität (das innere oder psychologische Phänomen) das Bürgerrecht (das juristische oder äußere Phänomen) antizipiert.

Die unter 1 genannte Kategorie besteht nicht aus Fremden, solange sie nicht ins Ausland gehen, und somit in eine andere Kategorie übertreten. Dagegen sind die unter 2 genannten Volksfremde. Als eigentlich Fremde möchten wir indes nur die der dritten Kategorie angehörigen aufgefaßt wissen. Die vierte Kategorie wäre etwa als die Staatsfremder zu bezeichnen.

Unter einem andern Gesichtswinkel wäre die Kategorie „Vaterlandsloser" zu analysieren.

Die Kategorie der Vaterlandslosen, der „sans patrie", ist groß. Niemand redet für sie, kaum jemand von ihnen, und doch sind sie eine gewaltige Masse und soziologischer Beachtung wohl wert.

Man kann ihre Komponenten ungefähr folgendermaßen gliedern:

1. Theoretiker: grundsätzliche Internationalisten, reine Humanitäre, denen es widerstrebt, im Menschen anderes zu sehen als den Menschen.

2. Die Theoretiker: reine Klassenidealisten, deren Vaterlandsbegriff sich vermenschlicht hat, zur Liebe, zwar nicht zur Menschheit, aber doch zur leidenden Menschheit, zu der „verunrechteten", dem Proletariat, konkretisiert ist.

3. Die Vielgereisten und Fremdverheirateten, les mariages mixtes. Der seit 30 Jahren in England ansässige Deutsche mit englischer oder englisch gewordener Familie. Der in Brasilien reich gewordene italienische Maurer. Die generationsalten Griechen in Triest und vornehmen Juden italienischer Herkunft (Livorno) im arabischen Tunis, unter französischer Herrschaft, überhaupt: les sujets mixtes.

4. Die zu einem ihrem Kulturempfinden nicht kongruenten fremden Patriotismus staatsrechtlich verpflichteten Fremdvölkischen. Die zu falschen Zwecken mißbrauchten, ethisch heterogenen Völker oder Volkssplitter.

Von weiterer Distanz aus gesehen kann man die Vaterlandslosen auch in drei andere Kategorien einteilen.

1. Die, welche überhaupt kein Vaterland haben, haben wollen, weil sie keines anerkennen.

2. Die, welche ein anderes Vaterland wünschen, oder doch im Unterbewußtsein begehren, als das, welches die Zeit ihnen gegeben.

3. Die, welche mehrere Vaterländer zugleich haben, oder zwischen mehreren Vaterländern schwanken. Man könnte sie die Pluripatrioten nennen.

Mit Ausnahme einiger, in allen dreien Kategorien vorkommender Unentwegter, sind die Komponenten der drei Kategorien, trotz ihrer sonstigen Artverschiedenheit, von dem gleichen Bande der Not, der Gewissensnot, umschlungen.

2. Zur Psychologie der Reisenden

Andersen erzählt:

Es sprach der Zaunpfahl von den Schwalben: „Ja, das ist eben ihr Unglück. Sie sind zu flatterhaft. Immer müssen sie auf die Fahrt ins Ausland, wenn es hier zu frieren beginnt. Sie haben keine Vaterlandsliebe. Sie können (bei der Verteilung eines Preises für Schnelligkeit) nicht berücksichtigt werden."

„Wenn ich nun aber den ganzen Winter hindurch in der Moorheide läge?" erwiderte die Schwalbe, „wenn ich die ganze Zeit schliefe, würde ich dann in Betracht gezogen werden?"

„Bringen Sie eine Bescheinigung der alten Moorfrau bei, daß Sie die Hälfte der Zeit im Vaterlande verschlafen haben, dann sollen Sie berücksichtigt werden[1]".

Reisen ist eben schon ein „Schritt", eine „Befreiung", die Möglichkeit einer Beziehungserweiterung.

Eine wichtige, meist den sog. Kulturvölkern — Franzosen, Deutschen, Engländern, jetzt auch Italienern — angehörige Kategorie Reisender, ist für tiefere fremde Eindrücke unzugänglich. Mehr als darauf zu lernen, kommt es ihnen an, zu belehren, sich mitzuteilen, de s'épancher.

„Quand nous parlons français avec un étranger, fût-ce avec un Chinois et au fond de la Chine, nous ne sommes pas chez lui, c'est lui qui est chez nous, c'est lui qui voyage. Nous nous dérangeons pour lui apprendre qui nous sommes. Nous courons le monde pour nous faire étudier, et nous rentrons chez nous des mains vides[2]". Daher sind denn auch die Berichte

---

[1] Andersen's Märchen und Geschichten. Weimar 1911. Kiepenheuer. Bd. II, p. 179.

[2] Marc-Monnier: L'Italie est-elle la terre des morts? Paris 1860, Hachette, p. 221.

solcher Auslandsreisenden (im nationalen Sinne) egozentrisch, und ihre Urteile über die Fremde selbst fremd[3].

Freilich vermag selbst ein fortgesetztes Reiseleben zu Studienzwecken und liebevolles Sichversenken in fremdes und höheres Kulturleben auf die Dauer ebenfalls im Reisenden den einheimischen Patriotismus sehr wohl zu festigen und sogar mit besonderer Gewalt wieder entstehen zu lassen. Das ist besonders dann der Fall, wenn der Reisende in der Fremde auf Schritt und Tritt auf eine, auf Haß oder Unwissenheit beruhende Unterschätzung seines Ursprungslandes stößt. Dann wirkt die Unterschätzung

---

[3] Anbei einige willkürliche Beispiele für die Leichtfertigkeit der urteilenden Reisenden: das einzige Resultat des Aufenthaltes, den der (des französischen nicht mächtige) amerikanische Negerprofessor Booker Washington auf seiner Europareise in Paris nahm, wurde von ihm in den Ausspruch zusammengefaßt, was er in Frankreich gesehen habe, habe ihn wie noch nie in seinem Leben mit Zuversicht auf die sichere Zukunft der Neger erfüllt; was so viel bedeuten sollte, als daß die Neger doch sittlichere Menschen seien als die Franzosen. In der französischen Ausgabe seiner Autobiographie (Up from Slavery) hat der Verfasser dann freilich diese Ansicht widerrufen (Paris 1904. Plon-Nourrit, S. 252).

Über die Unfruchtbarkeit der Reisen von Franzosen in Italien, Deutschland, Australien usw. vgl. Brief von Alessandro Verri aus Rom vom 8. Juli 1767 (Lettere, ed. Casati, Milano 1880, Galli, vol. II, p. 279—81; Alphonse de Staël: Corinne ou l'Italie. Nouv. éd. Paris, Garnier, p. 18, 19; Alphonse Daudet: Notes sur la vie. Paris 1899, Charpentier, p. 61.

Das typische Urteil eines Fremden über England lautet: „L'Angleterre est le pays du mal-vivre, du mal-loger, du mal-manger, du mal-s'asseoir, et du mal-dormir. Si je n'avais qu'une ligne pour indiquer les tendances de cette nation dans un Dictionnaire qui traduirait le caractère essentiel en cinq mots, je dirais: l'Angleterre a l'horreur du comfortable.". (Jules Vallès: La Rue à Londres. Paris 1914. Charpentier, p. 121).

Gegen die Übellaunigkeit und die Ärgernis erregende Verständnislosigkeit der ausländischen Reisenden in ihren Urteilen über die Menschen und Gegenstände der Fremde gibt es eine ganze Literatur pädagogischen Inhaltes. So zur Bekämpfung der Vorurteile der Deutschen in Italien: Victor Hehn: Italien. Ansichten und Streiflichter. 2. Aufl. Berlin 1879, Bornträger, p. 270, sowie C. J. A. Mittermaier: Italienische Zustände. Heidelberg 1844. Mohr. p. 31 ff.; die der Italiener in Spanien: Edmondo De Amicis: Spagna. 2 Ed. Napoli 1914, Romano, p. 272; der Engländer in Frankreich: Edward Lytton Bulwer: England und the English. Paris 1834, Baudry, p. 224 ff., Fr. Marshall: French Home Life. Edinburgh 1873, p. 155 ff.

Gutes Material bieten auch die empfehlenswerten Schriften von Carlo Del Balzo: L' Italia nella Letteratura Francese dalla morte d' Enrico IV alla Rivoluzione. Torino 1907, Sten; C. von Klenze: The Interpretation of Italy during the last two Centuries. Chicago 1921, University of Chicago Press; Arturo Farinelli: Divagazioni erudite. Inghilterra e Italia-Germania e Italia-Italia e Spagna-Spagna e Germania. Torino 1925, Bocca.

nicht nur als ein Element der Ungerechtigkeit, die das Gefühl für Gerechtigkeit und Gleichmaß stört, sondern spornt unbewußt zu kritischer, ja überkritischer Betrachtungsweise der vermeintlich so hoch erhabenen Völker und Länder an, die ihrerseits im Fremden dann wieder leicht in ein Gefühl der Überlegenheit ausläuft. Künstlerisch sind ähnliche Gedanken in unvergleichlicher Weise von Montesquieu in seinen Lettres Persanes verwertet worden. Einen natürlichen Niederschlag hat diese falsche Pädagogik der Gastvölker in den Schriften der großen russischen Emigranten des XIX. Jahrhunderts gefunden. Jeder von ihnen ist von dem Kulturleben der mittel- und westeuropäischen Völker doch letzten Endes wieder abgestoßen worden und zu intensiverer, ja, bisweilen selbst chauvinistischer Schätzung der Qualitäten seines eigenen Vaterlandes, dessen Zustände sie doch zur Flucht oder Auslandreise getrieben, zurückgekommen. Dostojewski gewann in seinem langjährigen Aufenthalt in Deutschland, Frankreich, Italien und der Schweiz und durch die vielfachen dort erhaltenen Einblicke in das Wesen der Kulturvölker keine größere Ruhe und innere Harmonie; noch im Februar 1871, inmitten der größten Siegesfreude der Deutschen, stellte er die Behauptung auf, die Deutschen seien ein wüstes Volk, ohne Zukunft [4]. Alexander Herzen betrachtete es als einen der Hauptzwecke seines Lebens, den von ihm ungeliebten Völkern West-Europas die innere Größe jenes russischen Volksganzen zu predigen, das sich auf die wunderbarste Weise weiß abhob auf dem dunklen Hintergrund der korrupten und dem Untergang geweihten Kultur der Deutschen, Engländer und Franzosen[4a].

Indes die Schwierigkeit des Verständnisses für fremde, weil extranationale Verhältnise erhellt auch aus der Übertriebenheit der Urteile im lobenden Sinn, welcher die Ausländer so häufig zum Opfer fallen, falls sie die Repulsionsperiode überwunden haben und nun zur Sympathieperiode übergehen[5]. Die Ausländer, die ein fremdes Volk lieben und seine Sprache und Sitten nachahmen, sind ganz „Überschwang" und kritiklos. Sie wagen oft nicht einmal mehr über die Erzeugnisse desselben ihre eigene

---

[4] Eugen Zabel: F. M. Dostojewski, in der Deutschen Rundschau, LIX, p. 385 (1889).

[4a] Alexandre Herzen: De l'autre rive. Genève 1870, p. 10.

[5] Madame de Staël hat den Deutschen an manchen Stellen ihres Buches De l'Allemagne zweifellos unverdientes Lob gespendet. In jüngster Zeit haben der Amerikaner George Herron und der Franzose Jean Louis Vaudoyer Italiens Volk und Land über den grünen Klee gelobt. (George D. Herron: The revival of Italy. London 1922. Allen. Vaudoyer: Les Délices de l'Italie. Paris 1924. Plon.). Ersterer hat Italien sogar als vorbildliches Land der sozialen Reformen dargestellt (p. 50). Letzterer hat ausgerufen „man verlasse

Meinung zu äußern. „Un étranger francisé ne se permet pas une opinion ni une phrase qui ne soit orthodoxe", bemerkt Madame de Staël gelegentlich der Beschreibung des französischen Teiles des habsburgischen Adels, den sie in Wien antraf[6]. Die übergroße Mehrheit der französischen Emigranten in Deutschland lernte dort nichts, führte, schlecht und recht, ihr französisches Leben weiter und kehrte dann nach Frankreich zurück, ohne tiefere Fühlung mit der deutschen Kultur gewonnen zu haben[7]. Einige wenige von ihnen freilich wurden dann dennoch zu Aposteln des Deutschtums in Frankreich, ohne indes bei näherer Hinsicht mehr als die Sonderlichkeiten und Sonderheiten der Deutschen angenommen zu haben, mehr Deutschschwärmer als Deutschkenner[8].

Die Tendenz des Ausländers zur Übertreibung im Lobe des Fremden wird noch ins ungemessene gesteigert, wenn sich die Schwierigkeit einer wirklichen Erfassung des heterogenen Gegenstandes mit dem Enthusiasmus für eine bestimmte Partei verbindet. Nur so ist z. B. zu erklären, wenn sogar Milhaud in einer im übrigen gewissenhaften großen Arbeit über die deutsche Sozialdemokratie (1902) sich zu der schier unglaublichen Behauptung versteigen konnte, daß diese Partei zweifellos allen ihren Gegenwarts- und Zukunftsaufgaben Herrin zu werden vermöchte: „Tout nous autorise à penser qu'il sera (le Socialisme allemand), dans l'un des cas comme dans l'autre, tout à fait apte à l'accomplissement de toute sa tâche, de toutes ses tâches[9]".

Die Fähigkeit, zu innerem und innigem Verständnis des Fremden vorzudringen, ist stets nur wenigen gegeben. Die Studierstube präpariert zu diesem Behufe, aber habilitiert noch nicht zu ihm. Es gehört persönlicher Kontakt, reichliche und reifliche Überlegung dazu. Es ist eine Frage der

Italien mit sehr viel mehr Wehmut als Spanien, Griechenland oder Indien. In der Schweiz hat der russische Jude F. Liefschitz in seinem Buch „Die Schweiz und die Schweizer" (Bern 1924. Roos) das Schweizertum als die höchste Stufe der Originalität modernen Menschentums und „das Salz der Welt" (p. 17/18) gepriesen. Usw.

[6] Staël: De l'Allemagne (Nouv. éd., Paris, Garnier) (zumal über die mit französischer Kultur getränkten Polen und Russen) p. 55.

[7] Vgl. die entsprechenden literarischen Nachweise bei Henri Tronchon: La fortune intellectuelle de Herder en France. Paris 1918. Rieder, p. 180.

[8] Über die benommenen Köpfe der französischen Deutschlandreisenden in der ersten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts und ihre deutschtümelnden Ridikülitäten und Bêtisen vgl. Louis Reynaud: L'influence allemande en France au XVIIIe et au XIXe siècle. Paris 1922, Hachette, p. 152 ff.

[9] Edgar Milhaud: La Démocratie Socialiste Allemande. Paris 1903. Alcan, p. 580.

Rezeptivität. Aber zugleich auch eine solche des Temperamentes[10]. Lamartine hat gesagt: „Les grandes natures sont doubles. Donnez deux patries à un enfant, vous lui donnez deux natures[11].

Wer sich, wie Mérimée zum Ziel seines Lebens gesetzt hat: voyager, étudier, regarder, se promener à travers les hommes et les choses[12], der muß notwendigerweise den Begriff Vaterland weiter und menschlicher fassen, wenn anders er wirklich nicht nur globe-trotter sein, das heißt im Herumreisen einen Zeitvertreib oder doch einen Selbstzweck erblicken will, sondern fähig ist, die Augen und, worauf es noch mehr ankommt, das Herz offen zu halten. Wenn etwas den Vaterlandsbegriff erweitert, ist es die psychologische Durchdringung der jedesmaligen Umgebung. Dieser Prozeß verhindert die Bildung oder Beibehaltung von Vorurteilen über die ausschließliche Güte und Vortrefflichkeit des eigenen Personenkreises. Der Fremde gelangt zum Teil der Erfassung des fremden Wesens vermöge eines psychischen Vorganges, den man als „Einfühlung" zu bezeichnen pflegt, d. h. dadurch, daß er in das Objekt, dem er sich hingegeben hat, mit seinem ganzen Wesen einzudringen sucht. Es ist nicht notwendig, wie bisweilen angenommen wird, daß er damit Gefahr läuft, seine ganze Persönlichkeit an das ihr ursprünglich Fremdartige zu verlieren, indem er in die Lage eines Schauspielers kommt, der sich so sehr in seine Rolle einlebt, daß er sein reales Ich darüber vergißt[13]. Die „Mimik" in das Fremdartige hinein ist möglich und in weitem Umfange vorhanden, aber umgekehrt nur da, wo keine „Persönlichkeit" vorhanden. Die Persönlichkeit vermag doch wohl mehrere Tonarten, die ihr gleichmäßig liegen, zu beherrschen. Auch nicht jeder Berufsschauspieler ist „Schauspieler". Mit einem trefflichen italienischen Fachausdruck psychologisch gesagt: es gibt ein immedesimarsi auch in pluraler Form.

3. Der Fremde in der Mentalität des Einheimischen

Von der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts an wird der freiwillige Wechsel der Nationalität, das Einleben von einer Nationalität in eine

---

[10] Besonders in der Kunst gibt es eine Seelenstimmung, die den im Text ausgeführten Prozeß darstellt. Guyau sagte, „Je me suis pris d'amour pour tout ce que je vois" (Jules Coulin: Die sozialistische Weltanschauung in der französischen Malerei. Klinkhardt, p. 39).

[11] Alphonse de Lamartine, Régina. Paris 1855. M. Lévy, p. 2.

[12] H. Taine: Etude sur Mérimée, in P. Mérimée: Lettres à une Inconnue. Paris 1874. M. Lévy. Tome I, p. IV.

[13] M. Kelchner: Von den Deutschen. Grenzboten, 73. Jahrgang Nr. 41 p. 58.

andere immer seltener, wenigstens in den gelehrten Kreisen, wo es im XVIII. Jahrhundert eine geläufige Erscheinung gewesen war. Und zwar als Wirkung der Demokratie, die nationale Massenempfindungen schuf und die nationalen Gegensätze in außerordentlichem Maße verschärft hat. Nur die Juden bilden davon eine Ausnahme; teils durch Heiraten, teils durch Handelsbeziehungen erhält ihre gewaltige Mobilität objektive Grundlagen. Ja, mit der ihnen nun erst gesetzmäßig zustehenden Freizügigkeit beginnt ihre spontane Ortsveränderung überhaupt erst die entsprechende Ausdehnung, demographisch wie räumlich, anzunehmen. Die ethnische Wurzellosigkeit einerseits und die Anpassungsfähigkeit andererseits bewirkte es, daß die Ortsveränderung der Juden überaus häufig einen äußerst schnellen Wechsel der nationalen Gesinnung zur Folge hatte.

Der Fremde ist der Repräsentant des Unbekannten. Das Unbekannte ist die Absenz von Assoziation und flößt keimhafte Antipathie ein. Ein holländisches Sprichwort sagt: onbekennd maakt onbeminnd. Hierin liegt die natürliche Grundlage der Xenophobie, wobei freilich zu unterscheiden ist: Bei einem Volk von hoher Kultur und großer Assimilationskraft und Selbstsicherheit, sowie Humanität und Bonhomie vermag der Ausländer als Individuum, sobald einmal die Barriere der Sprachen gefallen ist, als gleich empfunden und behandelt zu werden[14], auch wenn die Kollektivität, das Volk, dem er angehört, mißachtet oder gehaßt wird. Die Stellung des Fremden im Bewußtsein des Gastvolkes wird erschwert, wenn es sich um Masseneinwanderung handelt. Deshalb ist der Franzose und der Engländer persönlich bei seinen Nachbarvölkern geschätzter als der in Massen auftretende Deutsche oder Italiener. Deshalb kommt auch der Antisemitismus erst da auf seine Rechnung, wo die große Masseneinwanderung der Juden aus dem Osten erfolgt. Man kann historisch nachweisen, daß die ersten Regungen bewußter Fremdfeindschaft mit der Überflutung gewisser Gewerbe oder Berufe durch Ausländer entstanden sind[15]. Masseneinwanderung birgt stets Bedrohung wirtschaftlicher Existenzen in sich. Daher sind, ihr gegenüber, auch die sozialistischen Massen einheimischer Arbeiter von Gefühlen eines proletarischen „Arbeitsprotektionismus" beseelt[16].

[14] Das gilt z. B. für die Stellung der Fremden in Frankreich. Vgl. Robert Michels: Quelques traits de la Sociologie de Paris, in der Revue de l'Institut de Sociologie (Solvay). Bruxelles, Tome III, Nr. 3, mai 1921.

[15] Robert Michels: Zur historischen Analyse des Patriotismus, im Archiv f. Sozialwiss. Bd. 36, Heft 1 und 2, Januar-März 1913.

[16] Giuseppe Prato: Il Protezionismo operaio. L' esclusione del lavoro straniero. Torino 1910. Sten; J. Delevsky: Antagonismes sociaux et antagonismes prolétaires. Paris 1924, Giard.

Die meisten Inländer beurteilen die Ausländer vorzüglich nach den ihnen bekannten Spezimen. Die Italiener gelten in der Schweiz und anderwärts als schmutzige Proletarier, die Franzosen in England als Akteurs und Perrückenmacher. In Süddeutschland hießen in der ersten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts die Nordddeutschen fast ohne Unterschied bis zur Eröffnung der Eisenbahnen „preußische Windbeutel", weil man sie nach den aus Norddeutschland kommenden Commis voyageurs beurteilte[17].

Unter den Hinderungsmomenten eines Einlebens in der Fremde steht eine Reflexerscheinung an erster Stelle. Das Einfühlen des Fremden in die Gewohnheits- und Empfindungswelt der neuen Umgebung ist nämlich gebunden an das nicht mehr als fremd Empfundenwerden seitens der Menschen der neuen Umgebung selbst. Es ist auffallend, daß sich dieses häufig in beträchtlich langsamerem Tempo vollzieht als jenes. Der einzelne oder kleingruppige Fremde bleibt länger Fremder im Bewußtsein der ihm heterogenen Masse als etwa die heterogenen Massen solche im Bewußtsein des Fremden bleiben. Die Ursache hierfür liegt wiederum in der Psychologie. Der Eine, der die Vielen um sich sieht, gewöhnt sich leichter an die heterogenen Charakteristiken der Vielen, als diese sich an die heterogenen Charakteristiken des Einen, aus dem Rahmen Herausfallenden, gewöhnen. Dabei unterbinden die Vielen dann mit ihren naiven, ständigen, häufig von vorgefaßten Meinungen, guter wie schlimmer Art, gegen die fremde Spezies, welcher der Eine angehört, offen zur Schau getragenen Bemerkungen, die den steten Hinweis auf die Verschiedenartigkeit enthalten, den Eingewöhnungsprozeß, indem sie dem Fremden eben seine vielleicht schon im Verschwinden begriffene völkische Eigenartigkeit stets von neuem zum Bewußtsein bringen und somit die psychische Zugehörigkeit zu seinem alten Volke in ihm künstlich erhalten.

Wir erwähnen von lange im Ausland ansässigen und warm werdenden Fremden, deren Eigenassimilisation indes der psychischen Ratifikation seitens des Milieus noch entbehrt, folgende Typica: Ein Holländer in England mit einem für Engländer schwer aussprechlichen Namen, der in Gesellschaft nach mißglückten Versuchen, seinem Namen gerecht zu werden, von seinen Freunden einfach stets als the dutch gentleman vorgestellt wird; ein Deutscher, der von seinen italienischen Freunden stets für die Politik di voialtri tedeschi verantwortlich gemacht wird: ein Italiener, der in seiner Anfangszeit in Paris das Wort malotru in seinem Endvokal wie ein italienisches

[17] Max Wirth: Die deutsche Nationaleinheit in ihrer volkswirtschaftlichen, geistigen und politischen Entwicklung an der Hand der Geschichte. Frankfurt 1859, Sauerländer, p. 27.

(oder deutsches) u aussprach und nun über die Jahrzehnte hinweg von seinen Freunden stets spöttisch malautrou genannt wird.

Nationales Unverständnis und geringe Fähigkeit der Einfühlung des Inländers in die Fremdenbevölkerung erwächst auch aus einer allzu starken Verschiedenheit der Kulturhöhe. Man hat z. B. die Ideallosigkeit als Zeichen der Halbkultur erklären und hieraus die Unfähigkeit des Chinesen, im christlichen Missionar und seiner Tätigkeit in China anderes als den Ausfluß materieller Bedürfnisse und des Erwerbssinnes zu erblicken, herleiten wollen[18]. Indes braucht solches Mißverstehen keineswegs auf Kulturhöhen-Differenzen zu beruhen. In Ländern mit stark ausgesprochenem Erwerbssinn, wie in England, Amerika, der Schweiz, einigen Teilen Norddeutschlands und Nordfrankreichs, in denen der Begriff der hohen Bildung als indirekte Teilerscheinung des Reichtums gewertet zu werden pflegt, wird der aus Idealismus hungernde, wartende Intellektuelle, wie er sich in den besten Zeiten der italienischen, insbesondere süditalienischen, französischen, deutschen, russischen neueren Geschichte häufig vorfand, nicht auf Verständnis und Achtung stoßen, ohne daß man behaupten könnte, daß deshalb ein Unterschied der „Kultur"höhe vorläge.

4. Das Milieu und die Absorption des Fremden

Das primäre Element bei der Bildung des Patriotismus ist der äußere Einfluß. Wie überall, so wirkt auch hier das Ambiente, das Milieu, auf die Sinnesart. Setzt ein Eskimokind nach Rom, und es wird, zum Jüngling herangereift, in Sprache, Sitte, Sinnen und Empfinden zum jungen Römer; verpflanzt einen Römerbuben nach Grönland, und er wird zum Eskimo werden. Im ersten Fall ist die „Natur" eskimo, im zweiten römisch. Aber die Anpassungsfähigkeit des in jungen Jahren stehenden Menschen ist so gewaltig, daß er jede seiner Rasse widersprechende Art anzunehmen vermag, die ihm dann zur „zweiten Natur" wird. Selbst der erwachsene Mann unterliegt dem Einfluß des Milieus in nationaler Hinsicht, sofern er in es nur isoliert hineintritt, ohne Anlehnung an Volksgenossen, und zu dauerndem Aufenthalt. Man hat Franzosen wie dem Prinzen Eugen von Savoyen[19] und dem Dichter Chamisso[20] nachgerühmt, daß sie sich völlig in deutsch-vaterländisches Wesen einzuleben verstanden hätten. August II., der Menschen-

---

[18] Alfred Vierkandt: Naturvölker und Kulturvölker. Leipzig 1896. Duncker u. Humblot, p. 405.

[19] Karl Theodor Heigel: Aus drei Jahrhunderten. Wien 1881, Braumüller, p. 46.

[20] Heinrich Kurz: Vorrede zu Chamisso's Werken. Bd. I, Leipzig, Verl. d. Bibliogr. Instituts.

kenner, hat in seinem politischen Testament den Fürsten den Rat erteilt, ihre Gesandten an fremden Höfen häufigem Wechsel zu unterziehen, „denn gewöhnlich akkomodieren sie sich den Interessen des Hofes, an dem sie sich befinden, und lassen sich durch scheinheilige Handlungen, Interessen, Ehrungen, Galanterien, Heiraten und vielerlei anderes gewinnen[21]". Meist bedarf es zur Metamorphose des Zugehörigkeitsgefühles gar nicht der Anwendung so grober Mittel. Zur Akkomodierung genügt in der Regel die konstante, ungestörte Einwirkung der fremden Umgebung. In Zeiten hochgespannter Vaterlandsfrenesie vollzieht sich die Umwandlung geradezu im Fluge. Es ist eine häufige Erscheinung, daß sich die Kriegskorrespondenten fremder Blätter von der Begeisterung der Heere, die sie ihr Beruf zu begleiten nötigt, so sehr „anstecken" lassen, daß sie mit Leidenschaft deren Partei ergreifen. Im Kriege der Italiener um Tripolis 1911/12 war die große Mehrzahl der französischen Journalisten im italienischen Hauptquartier in hohem Gade romanisch gesinnt; einer von ihnen provozierte sogar durch seine einseitigen Berichte das Attentat eines racheeifrigen arabischen Patrioten, dem der allzu italienische Franzose beinahe zum Opfer gefallen wäre[22]; gleichzeitig waren die französischen Korrespondenten im türkischen Lager, auch wenn sie die gleichen Zeitungen vertraten wie ihre Kollegen im italienischen Hauptquartier, von rückhaltloser Sympathie mit den Arabern erfüllt und schilderten, sich völlig auf deren Seiten stellend, die Italiener als Räuber und Briganten[23]. Mehr noch: in einem der Gefechte, welche die Garibaldianer bei ihrem Einmarsch in Südtirol 1866 den Österreichern lieferten, haben sich englische Kriegskorrespondenten mit ihnen so eins gefühlt, daß sie, ihre Pflichten als Neutrale vergessend und der Gefahr schimpflichen Todes im Falle etwaiger Gefangennahme nicht achtend, zur Flinte griffen und auf die Österreicher schossen[24]. Als nach den Siegen der Sardinier und Franzosen 1859 und den Folgen der Schlacht bei Königgrätz 1866 Österreich Italien räumen mußte, blieben viele der in Italien ansässigen Österreicher dort und andere kehrten später wieder dorthin zurück. Selbst österreichische Offiziere erklärten, ihren Abschied nehmen und ihren Lebensabend in Feindesland zubringen zu wollen[25]. Noch in späteren Jahren konnten die offiziellen Statistiken des Königreichs in

[21] Paul Haake: Ein politisches Testament König Augusts des Starken, in der Historischen Zeitschrift. Bd. LI (neue Folge), p. 6.

[22] Jean Carrère.

[23] Paul Tristan.

[24] H. M. Hyndman: The Record of an Adventurous Life. London 1911, Macmillan, p. 36.

[25] Hyndman, p. 44.

den ehemals zu Österreich gehörigen italienischen Landsteilen, insbesondere in Venetien und in der Emilia eine ganze Anzahl österreichischer Familien, in ihrer Mehrzahl Beamtenfamilien feststellen, die das dominierte Land lieb gewonnen hatten und sich auch nach seiner Vereinigung mit dem übrigen Italien nicht mehr hatten von ihm trennen mögen[26].

Ein Musterbeispiel dafür, inwieweit die Vaterlandsliebe normalerweise durch unser Leben und unser Lieben bestimmt wird: Anfangs des deutsch-englischen Krieges 1914 lernte Schreiber dieses eine in einer italienischen Familie in Dienst befindliche englische Gouvernante kennen, die dadurch allgemeinen Unwillen erregte, daß sie offen und energisch für Deutschland und gegen England Partei ergriff; sie erklärte dieses anscheinend vaterlandslose Benehmen dadurch, daß sie sagte, sie habe die besten Jahre ihres Lebens in Deutschland zugebracht, wo eine ihrer Schwestern verheiratet sei; sie selbst sei mit einem jungen Deutschen verlobt; im deutschen Heere habe sie an die zwanzig Freunde und Verwandte, während sie im englischen Heere niemand Liebes und Verwandtes besitze; sie habe zwar in England zwei Brüder leben, die aber nach dem dort geltenden Gesetz nicht zu dienen brauchten; es sei also ganz natürlich, wenn sie den Sieg nicht den englischen, sondern den deutschen Waffen wünsche. Aus diesen ihren natürlichen Gefühlen zog die junge Engländerin auch sofort die Konsequenzen. Sie verließ ihre Stelle, eilte in die Schweiz und setzte von dort aus Himmel und Hölle in Bewegung, um, eventuell als Rote-Kreuz-Schwester, Einlaß nach Deutschland zu erhalten. Indes blieben all ihre Bemühungen umsonst, da die deutschen Konsulate vom Wesen des Patriotismus andere Begriffe hatten und das Benehmen der Engländerin teils als unehrenhaft, teils als verdächtig empfanden.

Noch ein weiteres, dem deutschen Umkreis entnommenes Beispiel (immer wertfrei): Houston Stewart Chamberlain, aus bestem und reinstem britischen Blut, geboren 1855 als Sohn eines englischen Admirals, vermochte nach eigener Angabe erst mit 33 Jahren seinen ersten Aufsatz in deutscher Sprache zu veröffentlichen[27]. Das ursprüngliche Engländertum und späte Deutschtum hat ihn indes nicht daran gehindert, begrifflich völlig im deutschen Wesen aufzugehen und sein zweites Vaterland so sehr und so absolut über sein erstes zu setzen, daß er sich im Kriegsjahr 1914 gänzlich auf Deutschlands Seite stellte und England in heftiger Weise als

[26] Censimento del Regno d' Italia. Vol. V. Carlo De Negri: Relazione sul Metodo di Esecuzione e sui Risultati del Censimento raffrontati con quelli dei censimenti italiani precedenti e di censimenti esteri. Roma 1904, Tip. Naz. Bertero, p. XLVII.

[27] Degener's Wer ist's? Leipzig 1908, p. 210.

Anstifter des Krieges erklärte. Seinen vaterlandsabgewandten Standpunkt verteidigte Chamberlain mit zwei Argumenten: daß er in den letzten dreißig Jahren vorzüglich in Deutschland gelebt und heilige Liebe zu deutscher Art, deutschem Denken, deutscher Wissenschaft und deutscher Kultur gewonnen habe, und daß ihm das Wohl und die Kultur der gesitteten Menschheit (unter welchem Begriff er Deutschland versteht) höher stehe als nationale Eitelkeit[28].

Auf daß sich kleine verpflanzte Splitter im Auslande ihren ursprünglichen Patriotismus, das heißt den Patriotismus des Ursprungslandes, bewahren und gegen den Patriotismus des neuen Landes, in dem sie sich befinden, gefeit bleiben, dazu bedarf es überdies eines sehr großen Apparates von dem Ursprungslande gehörigen Schulen, Klubs, Konsulaten und eines hohen Maßes vom alten Vaterland gespendeter Ehrungen, zumal aber peinlicher gesellschaftlicher Isolierung. Dessenungeachtet ist der Einfluß des Milieus auch dann noch eindringlich und eindringend. Es wird kaum einen Auslandsdeutschen geben, dessen Kinder nicht mindestens zeitweilig sich als Bestandteil der Nation, inmitten welcher sie leben, gefühlt haben. Häusliche Konflikte nationaler Natur bleiben nur denen (stets bürgerlichen Existenzen) erspart, die sich mit einem Stacheldraht von Hauslehrern, nationalen Geistlichen und Gouvernanten umgeben und die Landessprache mit Absicht vom Hause ausschließen; und selbst solche kleine Festungen sind längst nicht immer uneinnehmbar. Das Vaterlandsgefühl der Umgebung dringt auch durch die dicksten Mauern.

Nur wenige Ausnahmen stehen mit dem Gesagten scheinbar im Widerspruch. Einmal die Engländer, deren home auch im Ausland ein derartiges castle darstellt, von der orange marmelade und dem lawn tennis bis zum evening prayer, daß in dieser Geschlossenheit alt-nationaler Lebensführung allerdings kaum ein geistiger Strahl italienischer Sonne bezw. deutscher oder französischer Stimmung hineinfällt; wie denn überhaupt (von Hermann Levy) mit Recht darauf aufmerksam gemacht worden ist, daß, während dem Deutschen usw. Beachtung als „Ausländer" zukommt, der Engländer nur als „Kolonist" gelten muß[29]. Der Engländer adaptiert sich nicht, sondern er adaptiert nur selbst, und lebt folglich grundsätzlich nicht „haufenweise" unter fremdem Banner. Zweitens: die Schweizer, bei denen es, wenn sie z. B. in Mailand oder Lyon wohnhaft sind, Sitte ist, ihre Söhne, sobald sie die Jahre der Mittelschule erreicht haben, zur weiteren Ausbildung einfach in die Heimat zurückzusenden und somit

---

[28] H. St. Chamberlain: Deutsche Friedensliebe, in d. Intern. Monatsschrift, IX, Heft 1, p. 7.

deren natürlichen Assimilationsprozeß zu unterbinden. Endlich unterliegen drittens die Kinder solcher fremden Gruppen nicht, oder nicht annähernd so stark, dem Einfluß des Milieus, deren Familien fremdvölkische Gebiete des gleichen Staates bewohnen, und zwar Gebiete, in welchen sie den Staat entweder direkt oder indirekt repräsentieren oder sonstwie zur eingeborenen Bevölkerung in einem natürlichen Kampfcharakter stehen (früher Deutsche in Polen, oder in den tschechischen Gegenden Böhmens, jetzt etwa Tschechen in rein deutschen Gegenden).

Die Aufnahmefähigkeit fremder nationaler Elemente ist indes an eine Altersgrenze gebunden. Zur Empfänglichkeit gehört Aufnahmefähigkeit, Frische, Verarbeitungsmöglichkeit der Eindrücke. Hehns Ratschläge an deutsche Italienfahrer gehen dahin, die Fahrt anzutreten, wenn sie noch in den Jahren stehen, wo „ein allmächtiges Verlangen nach Erfüllung mit fremdem Stoffe vorherrscht, der dann zum Aufbau der werdenden Individualität verwandt wird[30]". Der fertige Mann empfindet das Ungewohnte als abzuweisende unwillkommene Störung. Das gleiche gilt in noch höherem Grade als Voraussetzung des Vaterlandswechsels.

Also: allgemein gesprochen unterliegen bereits die Kinder der Fremden dem (für sie) einheimischen Milieu. Die Geschichte der Auslandsdeutschen[31] wie der Auslandsitaliener[32] bietet dafür ein reichliches Exemplifikationsfeld dar. Hier liegt der ambientale Einfluß auf den Charakter des Patriotismus verankert. Die Deutschen in Nordamerika sind in Art und Gefühlsleben voneinander selbst in den einzelnen Provinzen verschieden. Der Deutsche in St. Louis ist und empfindet anders als der Deutsche in San Franzisko. Beide aber weichen vom in Deutschland gebliebenen Bruder auch dann ab, wenn sie deutsche Patrioten bleiben, und fühlen sich bei ihrer Rückkehr

---

[29] Hermann Levy: Der Ausländer. Ein Beitrag zur Soziologie des internationalen Menschenausstausches, im Weltwirtschaftlichen Archiv, Bd. II, p. 289 (Jena 1913).

[30] Victor Hehn: Italien, l. c., p. 164.

[31] „Da erweist sich, daß die Tochter eben des Deutschen, der seine Freude über das Zusammentreffen mit den neuen deutschen Bekannten ausgedrückt hat, nicht ein Sterbenswörtchen deutsch zu sprechen weiß. Man trifft die Töchter eines berühmten deutschen Gelehrten, die eine englische Mutter haben, und man empfindet, daß sie Deutsch nur ungern und mit Widerwillen sprechen." (C. F. Lehmann-Haupt: Der Krieg und das Deutschtum, p. 13.)

[32] Über die Hispanisierung und Amerikanisierung der Italiener in Argentinien usw. mache ich auf das reiche in meinem Werke: Sozialismus und Faszismus in Italien (München 1925, Meyer & Jessen, p. 94 ff.) enthaltene Material aufmerksam.

nach Deutschland dort nicht mehr zu Hause[33]. Das gleiche läßt sich vom italienischen Auswanderer sagen.

Bisweilen, freilich selten genug, sind Wahlverwandtschaften konstatierbar, die zu Optionen an ein fremdes Volkstum führen. Dann vollzieht sich die Bildung eines neuen Vaterlandsgefühls in ihm. Die Banden reiner Wahlverwandtschaft sprengen die Banden der Geburtverwandtschaft und geben dem inhärenten Bedürfnis der Menschen nach dem Vaterland eine neue, der alten entgegengesetzte Richtung. Diese Wahlverwandtschaften können rein literarisch sein, und setzen nicht einmal die persönliche Bekanntschaft mit dem fremden Volkstum voraus.

Auch zu große Blutmischung und der sich daraus ergebende, dem Milieu gegenüber heterogene Überbau des Denkens und der Geschmacksrichtungen vermögen die Blutgemischten gegen den zu engen und exklusiven Vaterlandsbegriff zur Auflehnung zu veranlassen. In diesen Fällen sind die Faktoren des Dilemmas hingegen häufig so stark, daß reinliche Scheidung und reinliche Entscheidung als so gut wie ausgeschlossen gelten können.

In der Fremdenbevölkerung überwiegen regelmäßig zwei Grenztypen, welche sowohl zahlenmäßig als auch an Vitalität und Lärmhaftigkeit die übrigen Gruppen übertreffen dürften.

Die einen stellen sich im Gegensatz zum Gesetz der Absorptionskraft des Milieus. Laut betonen sie ihre Heteregonie. Sie führen ein Eigenleben in ostentativer Absonderung. Sie betonen ihre, tatsächliche oder angebliche, Überlegenheit. Sie scheinen von dem festen Willen geleitet, den Einflüssen ihrer Umgebung Widerstand zu leisten. Sie sind ihrem Vaterlande gegenüber nicht nur national, sondern nationalistisch gesinnt.

Im Gegensatz zur inneren Entwicklung von einer Nationalität zur andern, die sich nur langsam und organisch zu vollziehen vermag, und der obendrein Grenzen gesteckt sind, ist der zweite Typus bestrebt, die alte Nationalität so schnell und restlos wie nur möglich abzustreifen und völlig in der Wohnnationalität aufzugehen. Er richtet seinen Verkehr ausschließlich auf Landeskinder, mit denen er auch seine Nachkommen zu verheiraten sucht und scheut, da er wünscht, seine Herkunft möglichst schnell ver-

---

[33] Karl Lamprecht: Deutsche Kultur und Deutsches Volkstum im Auslande, in d. Zeitschr. Das Deutschtum im Ausland, 1909 (Sonderdruck, p. 12). »Trotzdem die deutsch-amerikanischen Dichter so aufrichtig an ihrer alten Heimat hingen, so ist es doch höchst selten einem eingefallen, dahin dauernd zurückzukehren. Je mehr sie sich mit dem freien Leben und Streben dahier befreundeten, desto praktischer wurden sie und desto schneller stellten sie ihre Harfe in die Rumpelkammer« (Karl Knortz: Das Deutschtum der Vereinigten Staaten, Hamburg 1898, Buchh. A.-G., p. 51.)

gessen zu machen, jede Verbindung mit allem, was an die alten Zeiten mahnen könnte.

Der Entnationalisierungsprozeß der Auswanderer nimmt unter bestimmten Umständen ein schnelleres Tempo an:

1. Wenn die Auswanderer der eigenen Landessprache nicht mächtig sind, sei es, daß ihre Schulbildung zu mäßig, sei es, daß der Gebrauch von Dialekten bei ihnen überwiegt, die mit den neuen Landessprachen, die sie umgeben, grammatikalische oder phonetische Ähnlichkeiten aufweisen. Beispiel: die süditalienischen Auswanderer in den Amerikastaaten spanischer Zunge.

2. Wenn die Art der Sprache derart ist, daß nur eine schleunige Erlernung der neuen Landessprache die Auswanderer vor völliger Isolierung und wirtschaftlicher Schachmattsetzung schützt. Beispiel: die Slowenen, deren Sprache nicht einmal von den dort lebenden Serben oder Russen verstanden wird, in Amerika.

3. Wenn die Auswanderer zwar eigenes Rassenempfinden besitzen, aber keine innere Zuneigung zum alten Vaterland besitzen. Beispiel: die russischen Juden in Amerika. Gegen die Amerikanisierung der russischen Juden in den Vereinigten Staaten ist in dem Attachement dieser Elemente zu Rußland, Polen, Litauen, Lettland und Esthland kein Kraut gewachsen; das einzige Gegenmittel besteht in der Schaffung und Erhaltung eines vom Heimatland und Gastland gleich entfernten Gefühles: des Zionismus.

4. Das Bild des alten Vaterlandes erblaßt, weil an seine Stelle die wachsende Liebe zum neuen Lande, welches sie als elende Auswanderer aufnahm und sie zu begüterten und geachteten Bürgern machte, tritt. Sprache und Vaterlandsgefühl gehen dabei meist die gleichen Wege, die von Gefühlen der Dankbarkeit, aber auch der klassenerhöhten Sattheit und Zufriedenheit diktiert werden.

Die Vertreter „geistiger" Berufe neigen weniger zur Aufgabe des Volkstums als z. B. die Kaufleute. „Diese sind in ihrem Deutschtum naturgemäß durch ein materielles Moment bedroht: sie verlassen die alte Heimat jung und arm, kommen im Auslande dank ihres Fleißes zu Wohlstand und verlieren im Genusse materieller Güter mehr oder weniger den Maßstab und den Sinn für das Ideelle"[34].

5. Der Grundbesitz im fremden Lande, der an dieses weit mehr bindet als jede andere Art von Besitz und erfahrungsgemäß den Auswanderer heimisch werden läßt.

---

[34] M. Kelchner: Von den Deutschen, l. c., p. 58.

6. Die Ehe des Fremden mit einer Tochter des Landes, durch welche der Einfluß des Gesamtmilieus auf die Nachkommenschaft noch um den oft entscheidenden Faktor Mutter vermehrt wird.

7. Die Unterbrechung des Einwandererstroms. Durch sie wird die Gruppe der Auswanderer, denen kein die Absorbierungstendenzen des Milieus paralysierender frischer Zufluß von außen zukommt, unter die Macht des Gastlandes gezwungen. Die durch die percentage bill seitens der Vereinigten Staaten verfolgten Absichten sind folglich von hohen Erfolgchancen begleitet.

5. Zur Soziologie der politischen Flüchtlinge

Im Herzen der politischen Flüchtlinge liegt die Liebe zu ihrem vaterländischen Volke mit dem Haß gegen die vaterländischen Staatseinrichtungen in furchtbarer Fehde. Überwiegt die Liebe, so bleiben sie auch im Ausland treue Patrioten, deren ganzes Sinnen auf die „Befreiung" des Vaterlandes von seinen „Tyrannen", mögen diese aristokratischer oder demokratischer Natur sein, gerichtet ist; überwiegt der Haß, so werden ihre Gedanken immer abgewandter und ihre Handlungen immer feindseliger. Im allgemeinen wird mithin die Generation der Flüchtlinge selbst im Auslande unassimilierbar bleiben. Gerade sie, deren Sinnen und Trachten ganz auf das alte Vaterland gerichtet ist und deren Gedanken ganz mit dem Befreiungswerk ausgefüllt sind, sind gegen die entnationalisierenden Einflüsse des Milieus gefeit. Bei manchen von ihnen sublimiert sich das Vaterlandsgefühl überdies zu einer völlig altruistischen, von allen egozentristischen Schlacken gereinigten Liebe, wie es in dem ergreifenden Gedicht des Deutschamerikaners Konrad Krez „An mein Vaterland" zu beredtem Ausdruck kommt:

„Kein Baum gehörte mir von Deinen Wäldern,
Mein war kein Halm auf Deinen Roggenfeldern,
Und schuldlos hast Du mich hinausgetrieben,
Weil ich in meiner Jugend nicht verstand
Dich weniger und mehr mich selbst zu lieben,
Und dennoch lieb ich Dich, mein Vaterland!
Wo ist ein Herz, in dem nicht dauernd bliebe
Der süße Traum der ersten Jugendliebe?
Und heiliger als Liebe war das Feuer,
Das einst für Dich in meiner Brust gebrannt;
Nie war die Braut dem Bräutigam so teuer,
Wie Du mir warst, geliebtes Vaterland!
Hat es auch Manna nicht auf Dich geregnet,
Hat doch Dein Himmel reichlich Dich gesegnet.

Ich sah die Wunder südlicherer Sonnen,
Seit ich zuletzt auf Deinem Boden stand;
Doch schöner ist als Palmen und Zitronen
Der Apfelbaum in meinem Vaterland[35]."

Die Anhänglichkeit des Fremden an die Heimat vermag sich freilich auf das „tote Gelände" zu konzentrieren und sich vollständig zu entmenschlichen, d. h. zu objektivieren. Der bekannte holländische Schriftsteller und Gelehrte Conrad Busken Huet war mit Menschen und Dingen in seinem Vaterlande so zerfallen, daß er sich nach Paris zurückzog und dort in mehr als einer Hinsicht französisierte. Aber für sein Land in geographischem Sinne und seine natürlichen Schönheiten fand er höchste Worte patriotischer Begeisterung. Er stellte das Milieu Frankreich hoch über Holland, stellte aber Amsterdam über Rom und Florenz, und das Kennemerland neben den Lago Maggiore und den Vierwaldstättersee[36].

Indes auch das glühendste Vaterlandsgefühl der politischen Auswanderer hat seine Grenzen im Raume der Zeit. Vergehen die Jahre und fällt die Hoffnung auf eine Änderung der Verhältnisse, welche den Auswanderer zum Verlassen des Vaterlandes bewogen, oder doch durch Gewährung einer Amnestie ermöglichte Rückkehr allmählich in sich zusammen, so macht die Bitterkeit der Enttäuschung die Liebe der Auswanderer in ihr Gegenteil umschlagen. Dieser Gefühlsumschlag betrifft indes in erster Linie wiederum die Kinder, deren Anhänglichkeit an das Vaterland ohnehin gering war. Sie beginnen im Exile alsbald, das Ursprungsvaterland als die Quelle aller seelischen Nöte des Vaters zu hassen. Die Beobachtung ist allgemein: Die Söhne der Ausgewanderten sind die grimmigsten Feinde des Vaterlandes, um dessentwillen die Auswanderung erfolgte, wenigstens solange dort die politischen, konfessionellen oder seelischen Verhältnisse, um derentwillen die Trennung erfolgte, noch obwalten.

Auch an die Ressentiment-Theorie Sombarts wäre zu erinnern, welcher zufolge der Ausgewanderte ein doppeltes Haß- und Neidgefühl besitze. Zerfallen mit den in seinem Vaterlande obwaltenden Zuständen stehe er auch dem Gastlande kritisch gegenüber. Er sei infolgedessen der typische Revolutionär. Sombart bemerkt, ohne daß wir an dieser Stelle zu seinen Ausführungen Stelle nehmen müßten:

---

[35] Mitgeteilt von Karl Knortz: Das Deutschtum der Vereinigten Staaten, l. c., p. 50.

[36] H. P. G. Quack: Studiën en Schetsen. Amsterdam 1886. Van Kampen, p. 256 und 260.

„Der Auswanderer hat seine Heimat verlassen müssen: das hat ihm die Augen geöffnet gegenüber den Schäden der bestehenden Gesellschaft und hat ihn wohl auch verbittert. In der neuen Heimat hat er keinerlei Rücksichten zu nehmen wie der Einheimische; er ist unabhängig, wurzellos, verantwortungslos. Will er sich politisch betätigen, so findet er schwerer dazu die Möglichkeit in den regierenden Parteien des Landes als in den Oppositionsparteien, namentlich solange diese klein und revolutionär sind. Ich habe an anderer Stelle die Bedeutung zu würdigen versucht, die der Fremde für die Ausbreitung des Kapitalismus gehabt hat: die meisten Gründe, die diese Bedeutung verständlich machen, gelten eben auch für den Sozialismus[37]."

6. Der Fremde im Kriege

Im ganzen: das allmähliche Einleben von einer Nation in die andere geht je nach der geistigen Aufnahmefähigkeit des einzelnen in einer sehr verschiedenen Zeitspanne vor sich. Normaliter ist es ein Vorgang von unendlich sanften Übergängen[38]. Ein natürlicher Prozeß, der durch keine äußeren Einflüsse gestört und nach der einen oder anderen Richtung hin brüskiert werden darf. Darum ist in der Ebene zwischen zwei Nationen stehenden Existenzen der Ausbruch eines Krieges zwischen den beiden Völkern, die den Ein- und Ausgangspunkt des Prozesses, in dem sie begriffen sind, kennzeichnen und denen sie in irgend einem Grade zugleich angehören, verhängnisvoll, da er eine plötzliche Entscheidung zwischen den zwei Bestandteilen ihres geistigen Seins hervorruft und somit zu Akten voreiliger und somit unnatürlicher Trennung natürlicher Elemente drängt, die nicht ohne seelischen Schaden des Opfers ablaufen kann. Der Prozeß der Nationsveränderung, der sich übrigens niemals völlig schlackenlos vollzieht, verträgt eben, seinem evolutiven Charakter entsprechend, keine revolutionäre Behandlung. Aus diesem Grunde sind, individuell gesprochen, auch alle diejenigen Fremdengesetzgebungen vom Übel, die den staatsfremden Elementen nach normativ angesetzter Zeitfrist seines Aufenthaltes innerhalb der Staatsgrenzen das Bürgerrecht mit seinen Pflichten und Rechten auferlegt (Zwangseinbürgerungen)!

Die Folgen eines großen Ereignisses auf das im Umwandlungsprozeß begriffene Nationalbewußtsein des Fremden sind nicht abzusehen, nicht einmal hinsichtlich ihrer Orientation.

---

[37] Werner Sombart: Der proletarische Sozialismus („Marxismus"). Jena 1924, Fischer, Bd. II, p. 149.

[38] vgl. p. 304.

In Kriegsfällen gelangt der Heimats-Patriotismus der Fremdenbevölkerung zu explosivem Ausdruck. Von dem Verhalten der Amerika-Deutschen im August 1914 hat es gesagt werden können: Nicht nur die Reichsdeutschen draußen — alles, was irgend die deutsche Sprache als seine oder seiner Väter Muttersprache anerkennt, alles, was anscheinend längst dem Mutterlande entfremdet war, auch was längst Bürger des neuen Vaterlandes geworden war — alles das hat sich erhoben und tritt mitten in dem Geheul von Hohn und Haß laut und freudig für die alte Heimat ein[39]. Das gleiche galt, mutatis mutandis, auch für die Franzosen, Engländer, Italiener und Russen im Auslande. Dabei enthält die Schilderung dieser Vorgänge freilich ein zu apodiktisches Element. Der schnellen Rückentwicklung der Einen zum alten Patriotismus entspricht die ebenso rapide Fortentwicklung der Anderen zum neuen Patriotismus durch das endgültige Abstreifen des alten. Bei in kriegführenden Ländern ansässigen feindlichen Ausländern, ja schon bei Ausländern, welche in neutralen, aber von ihrem Heimatlande ungünstig gesinnter Bevölkerung bewohnten Ländern ansässig sind, drängt der sie umgebende Haß gegen ihr altes Vaterland schwache Naturen häufig zur Aufgabe ihres Volkstums. Bei geschäftlich stark gebundenen Ausländern führt das ökonomische Interesse zur gleichen Wirkung. Indes auch Erwägungen, ja Entdeckungen höherer moralischer Observanz üben bei manchen einen entscheidenden Einfluß aus. Zwei Grenzfälle sind zu betrachten: Wie es beim Eintreten kriegerischer Verwickelungen eine Kategorie von Ausländern gibt, die sich ihrem fremden Milieu längst angepaßt glaubten, nun aber gewahr werden, daß ihre geistigen und sittlichen Wurzeln doch noch in der alten Heimat liegen, so gibt es noch eine andere Kategorie Fremder, die bei der nun nötig werdenden ernsten Gewissensprüfung erst jetzt bemerken, wie tief ihr Denken und Fühlen bereits mit dem neuen Vaterlande verknüpft sind und wie fadenscheinig die Beziehungen zur Heimat geworden oder vielleicht immer gewesen sind. In diesen beiden Fällen braucht die Treibhausatmosphäre des Krieges die psychologische Entwicklung des einzelnen nicht unter allen Umständen zu einer unnatürlichen und ungesunden zu gestalten. Wir bemerkten: die Abkehr vom alten Vaterlande ist zuweilen auch sozusagen innerpolitisch bedingt, d. h. weniger durch die Absorption neuer Kulturinhalte als durch die Antithese zur heimatlichen Staatsverfassung gekennzeichnet. Bekanntlich hat gerade ein nicht unerheblicher Teil der Deutsch-Amerikaner mit besonderer Leidenschaft im amerikanischen Heere gegen die deutschen Truppen gekämpft, nicht aus Haß gegen das Deutsch-

---

[39] N. Niesser-Deiters, l. c. p. 30.

tum, sondern um die kaiserlichen Deutschen zur amerikanischen Auffassung der Demokratie zu „bekehren". Es ist andererseits eine häufig beobachtete und als gute Regel der Kriegskunst betrachtete Sitte, sich im Feindesland als Führer, Wegweiser und Berater solcher Elemente zu bedienen, welche in Friedenszeiten in jenem Lande gelebt und sich auf diese Weise eine gute Kenntnis der Landessitten und Ortsverhältnisse erworben haben (Italiener in Tripolis, Deutsche in Belgien). Die in ihren Einzelheiten abschreckende und fehlgreifende, panikartig in allen kriegführenden Ländern eintretende Spionenfurcht ist mithin begreiflich und berechtigt.

Aber auch der rein juridische Begriff der Nationalität, gegeben im Bürgerrecht, hat sich als unfähig erwiesen, das Gefühlsleben und die Handlungen der Menschen einheitlich zu bestimmen. Die große Mehrzahl der Neubürger bleibt, wie die Amerikaner sagen, hyphenised, bindestrichlich (Deutsch-Amerikaner), seelisch sujets mixtes (zunächst wertlos zu bewerten)[40].

Andererseits ist die Liebe des Fremden, des Adoptivbürgers zu seinem Adoptivvaterlande häufig von besonderer Reinheit und Uninteressiertheit. Wie sich im Familienleben die Affektivität der Eltern zumal dem „Schmerzenskind" zuwendet, dessen Erhaltung Kraftaufwand und Opfer erfordert hat, so vermag auch das mit relativ adäquaten Mitteln „erkämpfte" neue Staatsbürgertum für den Umgestaateten besonderen Wert zu erhalten. Zumal ja die Schmerzhaftigkeit der Handlung durch die doppelte Verwundbarkeit gesteigert wird. Denn der Neubürger verbleibt in den Augen vieler Altbürger, zumal wenn die sprachliche Assimilation noch nicht vollendet ist oder sich als unmöglich erweist, immer noch „Fremder", während er von seinen ehemaligen Volksgenossen in demselben Maße als Überläufer empfunden wird, in welchem sich sein Anschluß an das neue Vaterland seelisch tief vollzogen hat (der Ehrliche hat gewiß am meisten zu leiden, während der „Papier"neubürger ein Doppelspiel weitertreiben kann, das ihm zugleich die Mißachtung der anständigen Menschen und, wenigstens in Friedenszeiten, reichliche geschäftliche Vorteile eintragen mag). Insofern ist dieser, freilich zahlenmäßig nur sehr seltene Typus des Neubürgers durch

---

[40] In Sheffield wurde der deutsche Konsul, der britischer Untertan war, am 5. August 1914 gefangen genommen und unter Protest gestellt. Er hatte auf Befehl des deutschen Generalkonsuls in London deutschen Reservisten zur Abreise verholfen und sie mit Geldmitteln versehen. (Carl Peters: Das Deutsche Elend in London. Leipzig 1914, Hirzel, p. 27.) Er hatte sich trotz seiner britischen Naturalisation mehr als Deutscher denn als Engländer gefühlt und den Feinden seines neuen Vaterlandes, seinen alten Landsleuten Vorschub geleistet.

die bewiesene Opferfreude ein besserer Bürger, ja, ein besserer Nationaler als der Durchschnitt seiner neuen Volksgenossen, die sich, um der gleichen nationalen Gemeinschaft anzugehören, nur die Mühe zu geben brauchten, geboren zu werden.

Wenn das Vaterland in dem Maße unseres Willens liegt, so ist unsere Affektivität nur so lange an es gebunden, als Affektivität und Wille koinzidieren. Die vaterländische Solidarität ist der Anschluß gemeinsamer Gefühle, Bedürfnisse und Hoffnungen. Wer in seinem Gefühlsleben, seinen wirtschaftlichen Bedürfnissen und dem transzendentalen Schatz seiner Hoffnungen nicht mehr mit seinen Mitvaterlandsbewohnern übereinstimmt, löst das Band des Vaterlandes, sei es nun Einzelmensch, soziale Klasse oder geographische Landsmannschaft. Vom voluntaristischen Standpunkte betrachtet ist der Vaterlandsbegriff ein kontraktualer Begriff, vom Wohlbefinden und Wohlwollen der Kontrahenten abhängig. Die gewaltsame Eroberung und Einverleibung eines Landes ohne Befragung seiner Einwohner ist vom ethischen Prinzip aus verwerflich[41]. Indes, das gleiche Prinzip verwirft auch jede Koërtion des Vaterlandsbegriffs den Klassen und Einzelpersonen gegenüber. Man hat gespottet, der voluntaristische Vaterlandsbegriff führe zu einer patria ad libitum[42]. Gewiß: das auf das Zusammengehörigkeitsgefühl gestellte Vaterlandsgefühl büßt mit dem Moment seine Daseinsberechtigung ein, wo diese Gefühle, ob zu Recht oder Unrecht, nicht mehr vorhanden sind. Das ist eine soziologische Position, ohne deren Verständnis es keine „verstehende" Soziologie des Ausländertums gibt.

---

[41] Die materiellen und moralischen Schwierigkeiten vermögen freilich bei sonstiger Klarheit die Nichtbefragung zum geringeren Übel zu machen.

[42] L. Gérard-Varet: L'antipatriotisme. Revue de Paris. XVI. Jahrgang. Vol. III (1909), p. 322.

Hauptsächlichste Werke von Prof. R. Michels (Basel)

Wirtschaftliche Dogmengeschichte.

Historisch-kritische Einführung in die Geschichte des Marxismus in Italien, und: Die italienische Literatur über den Marxismus, i. Archiv f. Sozw., Bd. XXIV, Heft 1, Januar 1907 u. Bd. XXV, Hft. 2, Sept. 1907.

Storia del Marxismo in Italia. Compendio critico. Roma 1910, Mongini.

La teoria di C. Marx sulla miseria crescente e le sue origini. Contributo alla storia della dottrine economiche. Torino 1922, Bocca. (Deutsch z. T. im Archiv f. Sozw., Bd. 47, Heft 2, Dezember 1920.)

Quelques propos sur le rôle de la terminologie dans la science économique, i. d. Revue d'économie politique, Paris 1924, no. 5.

Rodbertus und sein Kreis. Einleitung zur Ausgabe in der „Bibliothek der Soziologie und Sozialpolitik": Neue Briefe über Grundrente, Rentenprinzip und soziale Frage von Rodbertus (Verlag G. Braun in Karlsruhe). Erscheint Herbst 1925.

Geschichte des Sozialismus.

Die deutsche Sozialdemokratie im internationalen Verbande. Eine kritische Untersuchung, im Archiv f. Sozw., Bd. XXV, Heft 1, Juli 1907.

Die Entwicklung der Theorien im modernen Sozialismus Italiens, Einleitung zu Enrico Ferri, Die revolutionäre Methode, Leipzig 1908, Hirschfeld.

La Storia Critica del Movimento socialista in Italia (im Druck, Firenze, La Voce).

Der Sozialismus in Italien. Intellektuelle Strömungen. München 1925, Meyer & Jessen.

Probleme der Arbeit.

I Sindacati tedeschi e la lotta contro la disoccupazione. Milano 1906, Umanitaria.

Unter Mitwirkung von seiner Frau Gisela: Das Problem der Arbeitslosigkeit und ihre Bekämpfung durch die deutschen freien Gewerkschaften, im Archiv f. Sozw., Bd. XXXI, Heft 2, Sept. 1910.

Saggi economico-statistici sulle classi popolari. Palermo 1913, Sandron.

Economia e Felicità. Milano 1918, Vallardi.

Wirtschaft und Rasse, im Grundr. d. Sozialökon., II. Abt., 2. Teil, 2. Aufl. 1923, Tübingen, Mohr.

Lavoro e Razza. Milano 1925, Vallardi.

Parteiwesen.

Die deutsche Sozialdemokratie. Parteimitgliedschaft und soziale Zusammensetzung, im Archiv f. Sozw., Bd. XXIII, Hft. 2, Sept. 1906.

Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie. Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens. Leipzig 1911, Klinkhardt. (2. erweiterte deutsche Aufl., Leipzig 1925, Kröner, 2. italienische Aufl., französische, englische, japanische, serbische, russische Aufl.).

Il Proletariato e la Borghesia nel Movimento socialista italiano. Saggio di Scienzia Sociografico-Politica. Torino 1908, Bocca (franz. Aufl. 1921).

Massenpsychologie und Soziologie.

Probleme der Sozialphilosophie. Leipzig 1914, Teubner.

Problemi di Sociologia applicata. Torina 1919, Bocca.

Die Volkshochschulen in Italien und Die Volkshochschulen in Frankreich in: Leopold von Wiese, Soziologie des Volksbildungswesens. München 1921, Duncker.

Quelques traits de la Sociologie de Paris, in der Revue de L'Institut de Sociologie (Solvay) Bruxelles, Tome III, no. 3, Mai 1921.

Elemente zur Geschichte der Rückwirkung des wirtschaftlichen Milieus auf die Literatur in Italien, im Archiv f. Sozw., Bd. 50, Heft 3, Mai 1923.

Elemente zur Soziologie in Italien, in d. Kölner Vierteljahrsheften f. Soziologie, Jahrg. III (1924).

Psychologie der antikapitalistischen Massenbewegungen, im Grundr. d. Sozialökonomie, Bd. IX (1925).

Zur Soziologie als „Einbruchs"-Lehre in d. Kölner Vierteljahrsheften f. Soziologie, Jahrg. IV, Heft 3/4, 1925.

Zum Vaterlands- und nationalen Problem.

Ethik und Patriotismus. Leipzig 1906, Dietrich.

Zur historischen Analyse des Patriotismus, im Archiv f. Sozw., Bd. 36, Hft. 1 u. 2, Januar-März 1913.

Notes sur les moyens de constater la nationalité. La Haye 1917, Nijhoff.

Etudes sur les Relations Historiques entre la France et les Pays du Rhin, i. d. Revue historique, Paris 1922.

Appunti sull' aspetto morfologico del problema della Nazione, im Giornale degli Economisti, Roma. März 1925.

Sexualsoziologie.

Die Grenzen der Geschlechtsmoral. Prolegomena. Gedanken und Untersuchungen. München-Leipzig 1911, Frauenverl. (2. deutsche Aufl., italienische, englische Auflage).

Amour et Chasteté. Essais sociologiques. Paris 1914, Giard.

Zum Probleme der Demographie und des Auswanderungswesens.

Les causes démographiques de l'Expansionnisme colonial italien, i. d. Revue d'Economie Politique, Paris 1913, no. 5.

L' Imperialismo italiano. Studi politico-demografici sull' emigrazione. Milano 1914, Soc. Ed. Libr. (Deutsch z. T. im Archiv f. Sozw., Bd. XXXIV, Hft. 1 und 2, 1912).

Le Colonie italiane in Isvizzera durante la guerra. Pubbl. dall' Istituto Storiografico della Mobilitazione (Ministero delle Munizioni). Roma 1921, Alfieri.

Sozialismus und Fascismus in Italien. Historische Studien. München 1925. Meyer & Jessen.

Zum Problem des Handels.

Tendenzen des italienischen Handels im östlichen Mittelmeer, im Weltwirtsch. Archiv, Bd. 2, Hft. 1, Juli 1913.

Fattori e problemi della espansione Commerciale. Torino 1924, Bocca.

L'organizzazione del Commercio estero. Bologna 1925, Zanichelli.

Le tendenze anti-europee nel commercio e nell' industria del dopoguerra, in „Scientia", Mai 1925.

Über Geldwesen.

Di alcune critiche mosse all' impiego dell' oro come base della circolazione e di alcuni progetti per la sua sostituzione, in d. Riforma Sociale, N. 7—8, Juli-August 1923.

Considerazioni sulla posizione dell' oro nella circolazione odierna, im Giornale degli Economisti, Sept. 1923.

Das Aussterben der adeligen Geschlechter*

Statistisch-soziologischer Beitrag über die Fruchtbarkeit der souveränen und mediatisierten Häuser

von F. Savorgnan (Modena)

Die auf Bénoistons de Châteneuf, Doubledays, Schotts, Fahlbecks geneologischen und statistischen Arbeiten beruhende Ansicht, der Aussterbeprozeß des Adels, der schon seit Jahrhunderten angefangen hat, sei in vollem Gange, und daher die adeligen Geschlechter zu einem baldigen Verschwinden verdammt, ist vielseitig angenommen und allgemein verbreitet. Die Gründe, die man dafür angibt, sind teils soziologischen, wie Verluste im Kriege und im Duell, Majorat, Cölibat, künstliche Einschränkung der Geburten usw., teils biologischen Ursprungs, und zwar die von einer streng beobachteten Endogamie herbeigeführte Unfruchtbarkeit (bzw. geringe Fruchtbarkeit), die früher die Entartung, dann das Erlöschen der Geschlechter veranlaßt. So schließt Sundbaerg[1], um bloß einen der bekanntesten Statistiker zu erwähnen, seine hochinteressante Untersuchung über die demologischen Verhältnisse der souveränen europäischen Häuser in den Jahren 1841—1890 mit den Worten: „il est bien évident que de nos jours les familles souveraines de l'Europe sont dans une voie dangereuse qui pourra menacer leur existence future".

Inwiefern die Verbreitung dieser Ansicht und der Anklang, den sie fand, vom demokratischen Geist unseres Zeitalters befördert wurde, sei hier außer acht gelassen. Es sei hingegen betont, daß es sich beim Aussterben der adeligen Geschlechter um ein s o z i a l e s Aussterben des Namens und Titels in der männlichen Linie, keineswegs aber um ein b i o l o g i s c h e s Aussterben handelt, denn es können sowohl die physischen als die psychischen Merkmale des Adels durch die weiblichen Mitglieder desselben weiter vererbt werden[2].

Spricht man von dem raschen Aussterben des Adels, so ist es selbstverständlich, daß solche Thesis nur dann einen soziologischen Wert hat,

---

* Autorisierter Vorabdruck einer in italienischer Sprache erscheinenden Arbeit.

[1] Maisons souveraines de l'Europe en 1841—1890, in Ekonomisk Tidskrift, 1909, H. 6. S. 195—237.

[2] In diesem Sinne vgl. Michels, Problemi di sociologia. S. 83 u. ff. Torino 1919.

wenn man sie in einem relativen Sinne, nämlich der Adel entarte leichter und stürbe rascher als andere soziale Klassen aus, auffaßt. Eine direkte, auf den Vergleich mit anderen Klassen sich gründende Beweisführung dieses Satzes ist aber bisher aus dem Grunde ausgeblieben, da, während uns ein reiches genealogisches Material über die adeligen Geschlechter zur Verfügung steht, es uns gänzlich an historischen und statistischen Daten über die Genealogie der übrigen Gesellschaftsschichten fehlt. Deswegen — abgesehen von ihrem geschichtlichen Interesse — haben die meisten das Problem des Aussterbens des Adels behandelnden Arbeiten nur insofern einen erkenntnistheoretischen Wert, als man dieselben als Beiträge zum allgemeinen Problem des Aussterbens der Familien in der männlichen Linie betrachtet.

Folgende, sich auf die souveränen Häuser und auf die mediatisierten Reichsherren beschränkende Untersuchung hat hauptsächlich den Zweck, die eheliche Fruchtbarkeit dieser beiden aristokratischen Gruppen während der letzten Jahrzehnte ziffernmäßig festzustellen und deren Faktoren nachzuprüfen. Überdies, da bei der Erhaltung einer sozialen Gruppe nicht nur die Fruchtbarkeit, sondern auch die Sterblichkeit, insbesondere die Kindersterblichkeit, eine sehr wichtige Rolle spielt, so wurde auch letztere berücksichtigt. Zuletzt werden wir uns mit der Frage beschäftigen, ob und inwieweit Sundbaergs Warnung vor der Gefahr eines baldigen Aussterbens der europäischen souveränen Häuser gerechtfertigt ist.

Eine Untersuchung über die Eheschließungen und Geburten in den souveränen Häusern bietet ein ganz besonderes Interesse, weil es sich hier um eine ausgewählte Gruppe handelt, bei welcher vermutlich die willensmäßige Beschränkung der Kinderzahl keine oder fast keine Rolle spielt. Eine reichliche Kinderzeugung wird vom dynastischen und politischen Interesse selbst gefordert, denn je zahlreicher die männliche Nachkommenschaft, desto besser ist die Thronfolge gesichert. Auch weibliche Nachkommenschaft erscheint den souveränen Familien willkommen, da es immer möglich ist, die politische Macht des Hauses durch Heirat mit fremden Fürsten zu steigern. „Bella gerant alii, tu, felix Austria, nube."

Was die mediatisierten Häuser anbelangt, so hatte auch diese den souveränen Häusern ebenbürtige Gruppe, die, trotz des Verlustes der Landeshoheit, die höchsten militärischen, diplomatischen und bürgerlichen Ämter und Würden in Deutschland und Österreich-Ungarn besetzte, ein sehr großes Interesse, Reichtum und Macht in den Händen ihrer Erben zu bewahren. Man kann jedoch nicht ausschließen, daß bei den Seitenlinien, deren ökonomische Verhältnisse oft nicht besonders glänzend sind, die Kinderzahl beschränkt wurde.

Die Stoffgewinnung. Das unserer Forschung zugrunde liegende Material besteht aus den von männlichen Gliedern souveräner und mediatisierter Häuser 1890—1909 eingegangenen Ehen (morganatische und nicht ebenbürtige ausgeschlossen), deren Nachkommenschaft bis Ende 1923 abgezählt worden ist[3]. Solche Masse scheint zur Untersuchung der Fruchtbarkeit einer sozialen Gruppe besonders geeignet: 1. weil für die meisten Ehen die 10—15 Jahre nach Abschluß der Ehe dauernde Gebärzeit[4] schon abgelaufen ist; 2. weil die die Masse bildenden Ehen in einem verhältnismäßig kurzen Zeitraum geschlossen wurden, so daß man dieselben in bezug auf den zeitlich abändernden Zeugungswillen, als ein homogenes Ganzes betrachten kann.

Die Eheschließungen

Das Alter der Brautleute. Das Durchschnittsalter der Heiratenden, verglichen mit dem der deutschen Bevölkerung, der die Mehrheit der souveränen und mediatiserten Häuser angehört, ist:

Durchschnittsalter in Jahren

	Souveräne 1890—1909		Mediatisierte 1890—1909		Deutschland 1896—1905	
	M.	F.	M.	F.	M.	F.
bei den ersten Ehen	29,5	23,9	31,9	24,3	—	—
„ „ wiederholten „	43,9	33,5	46,1	44,2	—	—
in allen Ehen	31,4	24,3	32,7	25,2	28,9	25,8

Bei den Ehen unserer Gruppen ist der Mann älter und die Frau jünger als bei denen der deutschen Bevölkerung. Besonders niedrig erscheint das Heiratsalter der souveränen Jungfrauen. Sundbaerg hat auf Grund der 1841—1890 geschlossenen Ehen das Heiratsalter der souveränen Brautleute (Männer 28, Frauen 21,4 Jahre) bei den ersten Ehen berechnet, und bemerkt dazu: „la tendence à choisir une épouse jeune est donc singulièrement développée dans les familles princières". Das Heiratsalter der Frauen übt bekanntlich auf die Höhe der Fruchtbarkeit einen großen Einfluß aus.

[3] Das ganze Material wurde von mir aus Almanach de Gotha, Première Partie Généalogie des Maisons souveraines, und Deuxième Partie: Généalogie des Maisons seigneuriales médiatisées d'Allemagne, gewonnen. Um die Zahl aller aus den 1890—1909 geschlossenen Ehen bis Ende 1923 geborenen Kinder (in der Zwischenzeit Verstorbene inbegriffen) feststellen zu können, ist es nötig gewesen, 34 Jahrgänge des Almanachs von 1891 bis 1924 auszuziehen.

[4] Nach Prinzing dauert die Gebärzeit einer Ehe 10—15 Jahre. Vgl. Handbuch der medizinischen Statistik. S. 19, Jena 1906. Demnach wäre bloß für die 1909 geschlossenen Ehen die 15jährige Periode bis Ende 1923 noch nicht ganz abgelaufen.

Der Stand der Bräute. Dem Stande nach gehören die Brautleute:

Männer	Frauen				Männer zusammen
	Souverän Alm. I P.	Mediat. Alm. II P.	Prinzessinn. Alm. III P.	Adelig u. Andere	
Souverän Alm. I P.	73	10	7	10	100
Mediatisiert. Alm. II P.	13	64	13	86	176
Frauen zusammen	86	74	20	96	270

Fast drei Viertel der souveränen und mehr als ein Drittel der mediatisierten Ehen sind zwischen Mitglieder desselben Standes geschlossen worden, und können also, der Einteilung des Almanachs nach, als homogam bezeichnet werden. Die Zahl der homogamen Ehen steigert sich noch, wenn man bedenkt, daß die Mitglieder der mediatisierten Häuser das Recht der Ebenbürtigkeit mit den souveränen genießen. Es ist daraus ersichtlich, daß insbesondere bei den souveränen Ehen die strengste Endogamie herrscht. Von den mediatisierten Männern ist ungefähr die Hälfte dazu gezwungen, sich eine Braut aus dem kleinen, im Almanach nicht eingetragenen Adel zu suchen.

Die eheliche Fruchtbarkeit

Der Begriff der Fruchtbarkeit. Die Fruchtbarkeit einer Masse von Eheschließungen ist bisher entweder als Produktivität oder als Prolificität aufgefaßt worden[5]. Die Produktivität wird durch die durchschnittliche Zahl der Kinder aus allen Ehen, die Prolificität durch die durchschnittliche Zahl der Kinder aus denjenigen Ehen, die überhaupt Kinder haben, dargestellt; m. a. W., während bei der ersteren auch die kinderlosen Ehen mitberechnet werden, bleiben dieselben bei der letzten außer Betracht.

Der gemeinübliche Begriff der Fruchtbarkeit einer sozialen Gruppe deckt sich aber weder mit dem der Produktivität, der im gewissen Sinne zu weit, noch mit dem der Prolificität, der zu eng ist. Der erste begreift auch diejenigen Ehen, die entweder des hohen Alters der Heiratenden oder der zu kurzen Dauer der Ehe wegen kinderlos geblieben sind, und ist deswegen zu weit; der zweite zu eng, weil man diejenigen Ehen ausschließt, die, trotz gebärfähigen Alters der Heiratenden und langer Dauer der Ehe, aus physiologischen oder pathologischen Gebrechen steril geblieben sind.

[5] Diese Unterscheidung verdankt man Corrado Gini, Indici di concentratione e di dipendenza, Biblioteca dell' Economista B. XX. Vgl. diesbezüglich G. von Mayr, Statistik und Gesellschaftslehre, II. B. Bevölkerungsstatistik. S. 283, II. Aufl. Tübingen 1924. —

Solche, die negative Seite der Fruchtbarkeit darstellende Sterilität, kann bei einer richtigen Auffassung der Fruchtbarkeit nicht vollständig vernachlässigt werden.

Aus diesen Gründen möchte ich eine dritte, m. E. genauere, statistisch-soziologische Auffassung der ehelichen Fruchbarkeit, die ich als Zeugungsfähigkeit bezeichne, hier vorschlagen. Darunter meine ich sowohl die Kraft des geschlechtlichen Zeugungstriebes als auch den einer sozialen Gruppe innewohnenden Willen, sich durch zahlreiche Nachkommenschaft zu erhalten und zu behaupten. Durch diese den üblichen Begriff der Fruchtbarkeit einer sozialen Gruppe auslegenden Definition erscheint die Ausschließung jener kinderlosen und kinderarmen Ehen, bei welchen, der Altersverhältnisse der Gatten wegen, Kraft und Wille zur Zeugung nicht vorhanden sein konnte, oder wegen zu kurzer Dauer der Ehe sich zu äußern nicht vermochten, und im Gegenteil die Hinzuziehung der trotz des besten Willens aus physischen Gebrechen sterilen Ehen, als gerechtfertigt.

Zeugungsfähigkeit läßt sich statistisch durch die durchschnittliche Zahl der Kinder aus den Ehen, die über 10 Jahre dauerten und bei welchen die Heiratenden nicht 40 Jahre alt waren, messen.

Die Klassifizierung der Ehen nach der Kinderzahl. Produktivität, Prolificität, Zeugungsfähigkeit. Die sicherste Grundlage einer jeden statistischen Untersuchung über die Fruchtbarkeit wird uns von der Zahl dargeboten, mit der Ehen mit 0, 1, 2, 3 . . . n Kindern unter der Gesamtzahl der Eheschließungen vertreten sind. Nach abgestufter Zahl der bis Ende 1923 erzielten Kinder (souverän 322, darunter ein Totgeborener, mediatisierte 563) teilten sich die Ehen folgendermaßen:

Kinderzahl	Souveräne		Mediatisierte	
	Zahl der Ehen	Zahl der Kinder	Zahl der Ehen	Zahl der Kinder
0	22	—	32	—
1	8	8	14	14
2	11	22	28	56
3	13	39	28	84
4	14	56	25	100
5	13	65	24	120
6	9	54	10	60
7	5	35	3	21
8	3	24	5	40
9	1	9	4	36
10	1	10	1	10
11	—	—	2	22
Zusammen	100	322	176	563

Die durchschnittliche Zahl der Kinder in der Ehe je nach den drei Auffassungen der Fruchtbarkeit

	Produktivität	Prolificität	Zeugungfähigkeit
Souveräne	3,22	4,13	3,52
Mediatisierte	3,19	3,91	3,53

weicht bei den beiden Gruppen sehr wenig voneinander ab.

Solche synthetischen Mittelwerte sind vielleicht etwas zu einfach, um einen tieferen Einblick in die höchst komplizierte Erscheinung der Fruchtbarkeit zu gestatten. Eine weitere Verfeinerung der Analyse liegt in der Bemessung der Produktivität durch die Prozentsätze kinderloser, wenig (1—3 Kinder), mittelmäßig (4—6 Kinder) und sehr produktiver (7—10 Kinder) Ehen. Analog kann man mit der Prolificität verfahren.

Prozent der Ehen

	Produktivität				Prolificität		
	keine 0 K.	geringe 1–3 K.	mittlere 4–6 K.	hohe 7–w. K.	geringe 1–3 K.	mittlere 4–6 K.	hohe 7–w. K.
Souveräne	22	32	36	10	41,0	46,2	12,8
Mediatisierte	18,2	39,8	33,5	8,5	48,6	41,0	10,4

Der Prozentsatz kinderloser Ehen ist bei den souveränen Häusern größer, die geringe Produktivität kleiner, die mittlere und hohe größer als bei den mediatisierten. Ähnliche Unterschiede ergeben sich natürlich auch bezüglich der Prolificität. In dieser Beziehung sei es hier noch hervorgehoben, daß von sämtlichen Kindern

aus Ehen mit	bei den souveränen	bei den mediatisierten
1–3 Kindern	21,4 %	27,4 %
4–6 „	54,4 %	49,7 %
7–w „	24,2 %	22,9 %

geboren wurden. Also stammt die Nachkommenschaft zur Hälfte aus den Familien von mittlerer Prolificität ab.

Aus dieser feineren Analyse gewinnt man den Eindruck, daß die souveränen Familien doch fruchtbarer als die mediatisierten sind.

Vergleiche mit der Fruchtbarkeit anderer sozialer Gruppen. An und für sich sind obige Mittelwerte nicht vielsagend, wenn man sie nicht mit denen anderer sozialer Gruppen vergleichen kann. Obgleich die örtlichen und zeitlichen Erhebungsverhältnisse verschieden sind, sei es uns hier gestattet, die Produktivität und die Prolificität unserer Beobachtungsgruppen denen anderer Bevölkerungsschichten gegenüber zu stellen.

Durchschnittliche Zahl der Kinder in der Ehe

Gruppen	Produktivität	Prolificität	Anmerkungen
Souveräne Häuser	3,22	4,13	
Mediatisierte Häuser	3,19	3,91	
Schwedischer Adel	3,10	3,78	Ehestand 1895. Fahlbeck (Der Adel Schwedens Jena 1903.)
Finnländischer Adel	3,12	3,94	
Schwedische Professoren	2,43	—	
Höhere Klassen in Kopenhagen	3,44	—	Rubin und Westergaard 1877—81 geschlossene Ehen. Verrijn Stuart
Reiche Klassen in Rotterdam und Dordrecht	4,18	—	
Budapest	3,65	4,91	1904 durch den Tod gelöste Ehen. Savorgnan (Metron, Internationale Statistische Rundschau. B. III, H. 2)
Französische Beamte	2,37	—	Dauer der Ehe 15—20 Jahre (Enquête 1907)
„ Arbeiter	3,07	—	Desgl.
Amerikanische Familien (wohlhabend)	—	3,18	Familien d. Schülerinnen in Mount Holyoke Coll. (Americ Journ. of Soc. Sept. 1923, S. 180)
„ „ „	2,80	3,35	Wisconsin Self-supporting families (Americ. Journ. of Soc. Nov. 1923 S. 339)
„ „ „	2,10	2,60	Von den Schülerinnen der Klassen 1887 — 1901 in VassarCollege geschlossene Ehen (Am. Journ. of Soc. Januar 1924 S. 440)

Abgesehen von den budapestern, kopenhagischen und niederländischen Ehen erscheint sowohl die Produktivität als auch die Prolificität der souveränen und mediatisierten Häuser höher als die der übrigen Gruppen, insbesondere der französischen Beamten und der wohlhabenden amerikanischen Familien, unter welchen bekanntlich neomalthusianische Vorsichtsmaßregeln verbreitet sind.

Kinderlose Ehen sind bei den souveränen und mediatisierten Häusern ziemlich häufig, jedoch nicht häufiger als bei anderen Gesellschaftsschichten, insbesondere wenn man der verschiedenen Zusammensetzung der Heiratsmassen nach Dauer der Ehe und je nachdem es sich um bestehende oder gelöste Ehen handelt, Rechnung trägt.

Gruppen	Prozentsatz der kinderlosen Ehen
Souveräne Häuser	22
Mediatisierte Häuser	18,2
Schwedischer Adel (Bestehende Ehen 1895)	18,1
„ „ (Gelöste „ „)	22,8
Budapest (Gelöste Ehen 1904)	25,8
Wohlhabende niederländische Klassen (Verrijn Stuart)	16,2
Reiche „ „ „ „	16,0
Englische Aristokratenfamilien (Simpson)	16,4
Lehrer, Handlungskommis (Kopenhagen, Rubin u. Westergaard)	15,0
Amerikanische Familien (Vassar College)	19,4

Auf Grund dieser Analyse erscheinen uns folgende Schlüsse berechtigt: 1. Die Fruchtbarkeit der souveränen und mediatisierten Häuser, vom Standpunkt der Produktivität und Prolificität betrachtet, obwohl nicht hoch, steht im allgemeinen auf demselben Niveau, als bei vielen adeligen, wohlhabenden und professionellen Klassen; 2. die Häufigkeit der kinderlosen Ehen ist manchmal größer, manchmal geringer als bei anderen Gruppen, jedoch sind die Unterschiede nicht bedeutend und rechtfertigen keineswegs den Schluß, hohe Unfruchtbarkeit sei nur den aristokratischen Geschlechtern eigentümlich.

Die Faktoren der Produktivität

Abgesehen von der Zeugungsabsicht, einem moralischen Faktor, hängt die Produktivität von zwei Faktoren, dem Alter der Heiratenden und der Dauer der Ehe, ab. Das Alter der Frau spielt bei der Produktivität eine viel wichtigere Rolle als das Alter des Mannes, und dies nicht nur aus physiologischen Gründen, sondern auch der längeren Gebärzeit wegen. Je jünger die Brautleute, und insbesondere die Bräute, desto größer die Aussicht auf eine längere Periode fruchtbaren Zusammenlebens.

Nach Kiaers und Körösys Untersuchungen wird die Fruchtbarkeit auch durch die Alterskombinationen der Ehegatten beeinflußt. Diesbezüglich unterscheidet Körösy die monogenische, d. h. die Fruchtbarkeit nach dem Alter des Mannes oder der Frau, von der bigenischen nach den Kombinationen des gegenseitigen Alters der Eheleute.

Um größere Zahlen für unsere Untersuchung über den Zusammenhang zwischen Alter der Heiratenden, Ehedauer und Produktivität zu gewinnen, werden folglich die souveränen mit den mediatisierten Eheschließungen zusammengruppiert.

Das Alter der Heiratenden. Folgende Tabelle enthält die Zahl der Eheschließungen und der daraus bis Ende 1923 geborenen Kinder (eingeklammerte Zahlen) nach kombinierter Altersgliederung der Heiratenden.

Souveräne und Mediatisierte Häuser 1890—1909

Altersgruppen in Jahren	Altersgruppen in Jahren Frauen											
	unter 20		20—25		25—30		30—40		40—w.		Zusammen	
Männer	Ehen	Kinder	Ehen	Kinder	Ehen	Kinder	Ehen	Kinder	Ehen	Kinder	Ehen	Kinder
20—25	8	(35)	23	(78)	7	(17)	—	—	—	—	38	(130)
25—30	20	(70)	50	(206)	23	(92)	1	(0)	—	—	94	(368)
30—40	22	(78)	44	(143)	29	(80)	11	(26)	1	(0)	107	(327)
40—50	—	—	3	(12)	12	(35)	7	(12)	5	(0)	27	(59)
50—w.	—	—	2	(0)	—	—	5	(1)	3	(0)	10	(1)
Zusammen	50	(183)	122	(439)	71	(224)	24	(39)	9	(0)	276	(885)

Aus dieser Tabelle läßt sich die durchschnittliche Zahl der Kinder in der Ehe nach kombinierter Altersgliederung der Heiratenden berechnen. In der letzten Spalte folgender Übersicht ist die monogenische Produktivität nach Altersgliederung der Männer, in der letzten Zeile die der Frauen dargestellt.

Produktivität. Durchschnittliche Zahl der Kinder in der Ehe

Altersgruppen in Jahren	Altersgruppen in Jahren Frauen					Durchschnitt	Männer
Männer	unter 20	20—25	25—30	30—40	40—w.		
20—25	4,37	3,39	2,43	—	—	3,42	20—25
25—30	3,50	4,12	4,00	—	—	3,91	25—30
30—40	3,55	3,25	2,76	2,36	—	3,06	30—40
40—50	—	4,00	2,92	1,71	—	2,19	40—50
50—w.	—	—	—	0,20	—	0,10	50—w.
Durchschnitt	3,66	3,60	3,15	1,62	—	3,21	20—w.
Frauen	unter 20	20—25	25—30	30—40	40—w.	unt. 20-w.	

Die monogenische Produktivität der Frauen nimmt mit zunehmendem Heiratsalter regelmäßig ab, während die Abnahme der männlichen Produktivität nicht so regelmäßig erscheint. Bei den Alterskombinationen ist die Produktivität für die Kombination, Heiratsalter des Mannes 20—25 und der Frau unter 20 Jahren, ein Maximum. Es sei hier aber bemerkt, daß die geringere Durchschnittszahl der Kinder bei älteren Bräuten nicht nur

durch die physiologische Abnahme der Empfänglichkeit, sondern auch durch die kürzere Gebärzeit der Ehe bedingt wird. Ältere Männer von 40—50 Jahren haben eine ziemlich hohe Produktivität, wenn sie Frauen von 20—25 Jahren heiraten, da beim Mann das Aufhören der Zeugungskraft erst mit dem Alter von 60—70 Jahren bestimmt ist. Dadurch wird der demologische Satz bestätigt, das Heiratsalter der Frau sei bei der Fruchtbarkeit als maßgebend zu betrachten.

Die Ehedauer. Die Dauer der Ehe und die damit eng zusammenhängende Dauer der Gebärzeit scheint auf die Höhe der Produktivität einen großen Einfluß auszuüben. Nach der Ehedauer klassifiziert, ist die durchschnittliche Zahl der Kinder in der Ehe[6]:

Souveräne und Mediatisierte Häuser 1890—1909

Dauer der Ehe in Jahren	Zahl der Ehen	Zahl der Kinder	Produktivität Durchschnittszahl der Kinder in der Ehe
bis 5	9	7	0,78
5—10	30	60	2,00
10—15	33	94	2,85
15—w.	203	722	3,56
Zusammen	275	883	3,21

Die durchschnittliche Produktivität steht mit der Ehedauer in direktem Verhältnis und erreicht das Maximum bei den länger als 15 Jahre dauernden Ehen, bei welchen die Gebärtätigkeit als erschöpft anzusehen ist. Es sei hier bemerkt, daß die Ehedauer in den meisten Fällen vom Alter der Heiratenden abhängig ist. Je jünger die Eheleute, desto größer die Wahrscheinlichkeit einer langen Ehedauer und folglich einer vollständigen Ausnützung der Gebärzeit der Ehe, wodurch man das höchste Niveau der Fruchtbarkeit erst erreichen kann.

Die kinderlosen Ehen. Vom statistischen Standpunkt scheint es zweckmäßig, kinderlose und sterile Ehe zu unterscheiden, denn die beiden Begriffe decken sich nicht. Abgesehen von der Absicht, absolut keine Kinder zu zeugen, die übrigens sehr selten vorkommt, hängt Kinderlosigkeit entweder von höherem Alter eines der Ehegatten, kurzer Ehedauer, baldigem Aufhören des geschlechtlichen Umgangs in mißglückten Ehen,

[6] Bis Ende 1923 hatten nur die 1909 geschlossenen und noch stehenden Eheschließungen eine 15jährige Dauer noch nicht erreicht. Von einer Ehe mit 2 Kindern hat man die Dauer nicht genau bestimmen können, weil das Datum der Ehetrennung nicht angegeben war.

oder von angeborenen Gebrechen und Erkrankungen der Geschlechtsorgane; Sterilität hingegen nur von den letztgenannten Gebrechen und Erkrankungen ab. Unter kinderlosen Ehen verstehen wir also im statistischen Sinne alle jene Ehen, in welchen aus jedem beliebigen Grunde, unter sterilen nur diejenigen, in denen aus angeborener oder durch Krankheit herbeigeführter Zeugungsunfähigkeit, keine lebensfähigen Kinder geboren wurden[7].

Wir wollen nun nachforschen, inwiefern bei den souveränen Ehen und mediatisierten Ehen Kinderlosigkeit auf das Alter der Heiratenden und auf die Dauer der Ehe zurückzuführen sei. Nach kombiniertem Alter der Heiratenden gliederten sich die kinderlosen Ehen:

Souveräne und Mediatisierte Häuser 1890—1909

Altersgruppen in Jahren Männer	Altersgruppen in Jahren Frauen				
	unter 20	20—30	30—40	40—w.	Zusammen
unter 30	6	12	1	—	19
30—40	5	8	2	1	16
40—50	—	2	3	5	10
50—w.	—	2	4	3	9
Zusammen	11	24	10	9	94

In den 9 mit Frauen über 40 Jahre geschlossenen Ehen kann man das Heiratsalter der Frau, in den 2 zwischen Männern von 50 und mehr Jahren mit jungen 20—30jährigen Frauen (genaues Heiratsalter der beiden Frauen 22 und 24 Jahre) geschlossenen Ehen den großen Altersunterschied der Ehegatten als Ursachen der Kinderlosigkeit annehmen. Nach Kiaer wären zwar öfter Männer im Alter von 50 und mehr Jahren nicht imstande, mit sehr jungen Frauen Kinder zu zeugen, während ihnen dies mit ältern Frauen noch möglich wäre.

Nach der Dauer gliederten sich die kinderlosen Ehen

Souveräne und Mediatisierte Häuser 1890—1909

Dauer der Ehe in Jahren	Zahl der Ehen
bis 2	4
2— 5	1
5—10	9
10—w.	40
Zusammen	54

[7] Im medizinischen Sinn ist eine Ehe steril, wenn im ganzen Verlauf des ehelichen Zusammenlebens keine Konzeption eintritt. Es werden darnach die Ehen,

In den 4 weniger als 2 Jahre dauernden Ehen, bei welchen die Männer 26—32, die Frauen 18—33 Jahre alt und folglich in bezug auf das Alter vollkommen zeugungsfähig waren, ist Kinderlosigkeit der zu kurzen Dauer der Ehe zuzuschreiben. Fügt man noch hinzu, daß 6 von den kinderlosen Ehen durch Trennung oder Scheidung einige Jahre nach der Eheschließung gelöst wurden, so daß man annehmen kann, daß wenigstens in der Hälfte dieser Fälle, um vorsichtig vorzugehen, der geschlechtliche Verkehr nur kurze Zeit gedauert habe, so wären im ganzen 18 Ehen, deren Kinderlosigkeit man der Sterilität, im obigen Sinne, nicht zuschreiben kann. Es blieben demgemäß nur 36 eigentlich sterile Ehen auf 276 Ehen übrig, was einen Sterilitätskoeffizienten von 13 % gibt.

Nach einem in Frauenkliniken gesammelten Material wäre der Sterilitätskoeffisient:[8]

in der Prager Frauenklinik	7,5 %
nach Hofmeier	14,7 „
Lier und Ascher	9,0 „

Nach dem wäre die Häufigkeit der Sterilität bei den souveränen und mediatisierten Ehen als keine außergewöhnliche, die der anderen Gesellschaftsschichten stark überragende, zu betrachten.

Die Einschränkung der Geburten. — Methode zur Feststellung des Präventivverkehrs. — Wir haben a priori angenommen, daß bei den souveränen Häusern die Nachkommenschaft entweder gar nicht oder nur sehr selten willkürlich eingeschränkt werde, während man nicht ausschließen kann, daß bei den mediatisierten, insbesondere bei den Seitenlinien, präventive Maßregeln getroffen werden.

Ist es überhaupt möglich, die Erscheinung des Präventivverkehrs statistisch zu erfassen? Meines Wissens ist diese für die Forschung der Fruchtbarkeit einer sozialen Gruppe sehr wichtige Frage bisher unbeantwortet geblieben. Deswegen möchte ich hier eine Methode, durch welche man wenigstens ein statistisches Anzeichen des Gebrauchs präventiver Mittel entdecken kann, auseinandersetzen. Die Methode beruht auf folgender logischer Grundlage.

Die sozialen Gruppen, welche durch neomalthusianische Mittel die Kinderzahl einschränken, halten sich gewöhnlich an das sogenannte Zweikin-

---

in welchen Fehlgeburten stattgefunden haben, nicht zu den sterilen gerechnet. Vgl. Prinzing. a. a. O. S. 31.

[8] Prinzing, dem diese Ziffern entnommen werden, bemerkt richtig, daß es sich um ein ausgesuchtes Material handelt und daß an allen diesen Ziffern der Fehler haftet, daß die Ehedauer unberücksichtigt geblieben ist. a. a. O. S. 31—32.

dersystem, wobei die Zeugungsperre nach der Geburt des zweiten Kindes von den Ehegatten beschlossen wird. Da aber die dazu geeigneten Mittel bekanntlich noch unvollkommen sind. so geschieht es oft, daß eine dritte unerwünschte Konzeption eintritt. Dreikinderehen sind deswegen oft nur als gescheiterte Zweikinderehen zu betrachten. Obwohl Präventivmittel für die Abwendung künftiger Geburten keine vollständige Sicherheit leisten, so dienen doch dieselben einige Zeit hindurch, indem sie die Befruchtung erschweren und aufschieben, so daß das dritte Kind nach einer längeren Ruhepause zur Welt kommt. Da unter den Zweikinderehen es vermutlich einige gibt, in denen nach der zweiten Geburt Präventivmittel erfolglos gebraucht wurden, so sollte die Zwischenpause zwischen der zweiten und der dritten Geburt bei den Dreikinderehen durchschnittlich länger ausfallen, als bei den Ehen mit 5 und mehr Kindern, in denen der Zeugungskraft kein Einhalt gesetzt wurde.

Dieser Hypothese gemäß habe ich die Zwischenpause zwischen der zweiten und der dritten Geburt in den Ehen mit 3 und mit 5 und mehr Kindern, sowohl für die souveränen als für die mediatisierten Eheschließungen, berechnet.

Durchschnittliche Zwischenpause in Monaten

Ehen mit Kindern	Zwischen der II. und der III. Geburt		
	Souveräne (a)	Mediatisierte (b)	Differenz (a—b)
3	35,5	42,7	– 7,1
5—w.	25,1	22,7	+ 2,4
Differenz	10,5	20,0	– 9,5

Bei den mediatisierten Dreikinderehen ist die durchschnittliche Zwischenpause zwischen der zweiten und dritten Geburt ungefähr das doppelte als bei den Ehen mit 5 und mehr Kindern, und die Differenz der bezüglichen Zwischenpausen beträgt 20 Monate, während bei den souveränen Ehen die Differenz (10½ Monate) fast zur Hälfte herabsinkt. Es sei hier noch hervorgehoben, daß bei den souveränen Dreikinderehen, in welchen angeblich Präventivverkehr nicht vorkommt, die Zwischenpause zwischen der zweiten und der dritten Geburt um 7 Monate kürzer als bei den mediatisierten, während sie bei den übrigen Ehen für beide Gruppen fast gleich ist.

Diese der von uns aufgestellte Hypothese vollkommen entsprechenden Nachweisungen lassen die Annahme, der Präventivverkehr sei in manchen mediatisierten Ehen üblich, als höchst wahrscheinlich erscheinen. Dadurch,

daß die Zwischenpause zwischen der zweiten und dritten Geburt bei den souveränen Dreikinderehen etwas größer als bei den übrigen ist, kann der Verdacht entstehen, auch den souveränen Ehegatten sei die willensmäßige Beschränkung der Kinderzahl nicht ganz fremd. Selbstverständlich muß man sich bei einer solchen mit aller Behutsamkeit zu behandelnden Frage vor entschiedenen Behauptungen weder in positivem noch in negativem Sinne hüten, um so mehr als die früher angestellten Berechnungen keine Beweise (im strengen Sinne des Wortes) der Anwendung oder Nichtanwendung präventiver Mittel liefern, sondern bloß auf die Tendenz nach Beschränkung der Kinderzahl bei den mediatisierten Häusern hindeuten.

Das Geschlecht der Geborenen

Das Geschlechtsverhältnis der Geborenen ist bei den souveränen 110,5, bei den mediatisierten 104. Bei den souveränen ist das Verhältnis erheblich größer als das allgemein gültige um 105 schwankende Geschlechtsverhältnis. Daß der starke Knabenüberschuß bei den souveränen Geburten keine zufällige Erscheinung, sondern ein der Gruppe eigenes Merkmal sei, erhellt aus den von Sundbaerg für die Periode 1841—90 angegebenen Zahlen.

Souveräne Häuser

	Knaben auf 100 Mädchen		Knaben auf 100 Mädchen
1841—90	119	1871—80	111
1841—50	137	1881—99	104
1851—60	126	1891—1923	110,5
1861—70	121		

„La marche de l'évolution est bien singulière", bemerkt dabei Sundbaerg, der die fortwährende Abnahme des Geschlechtsverhältnisses hervorhebt. Nach meiner Meinung kann man aber daraus keine Entwicklungstendenz der Abnahme ableiten, um so mehr als das von mir für die Jahre 1891—1923 berechnete Geschlechtsverhältnis wieder eine Zunahme aufweist. Es handelt sich eher um zufällige von den kleinen Zahlen abhängenden Schwankungen, wobei nur eines feststeht u. zw. daß aus den souveränen Ehen Knaben im reichen Überfluß seit 1841 geboren werden.

Worauf ist dieser außerordentlich starke Knabenüberschuß zurückzuführen? Da bei den herrschenden Familien die Thronfolge regelmäßig in der männlichen Linie erfolgt, so bewahren am längsten die souveräne Würde jene Geschlechter, wo der Knabenüberschuß am stärksten ist. Deswegen müssen die meisten heute noch bestehenden souveränen Häuser gerade von jenen Familien, in welchen Knaben überwiegend waren, abstammen. Darnach wäre der starke Knabenüberschuß bei den souveränen

Geburten das Resultat eines langjährigen Ausleseprozesses, kraft dessen im Laufe der Zeit die Familien mit Mädchenüberschuß verschwanden, die mit Knabenüberschuß fortlebten. Derselben Meinung ist Fahlbeck[9], der für die 1895 bestehenden Geschlechter des schwedischen Adels 109,7, für die ausgestorbenen hingegen 99,8 Knaben auf 100 Mädchen angibt.

Obiger Schluß stützt sich auf zwei von vielen Biologen vertretenen Ansichten: 1. daß es bei den Eltern eine Tendenz zur Zeugung eher des einen als des anderen Geschlechtes gibt; 2. daß solche Tendenz sich vererbt[10].

Wie es auch immer sein mag, erscheint die Tatsache, daß mehr als 80 Jahre hindurch das männliche Geschlecht bei den Geburten überreichlich vorhanden war, als ein für die Erhaltung der souveränen Häuser äußerst wichtiger Faktor.

Die Kindersterblichkeit

Von den 884 aus den 1890—1909 geschlossenen souveränen und mediatisierten Ehen lebend geborenen Kindern starben bis Ende 1923 im Alter von Jahren

0—1	23
1—5	22
5—w.	37
Zusammen	82

Von den im Alter über 5 Jahre Gestorbenen fielen 9 im letzten Kriege, 5 (die Kinder des Zaren) wurden ermordet.

Die Säuglingssterblichkeit, 26,1 auf 1000 Lebendgeborene[11], erscheint nicht nur viel kleiner als die nach Wolff's, Conrad's, Verrijn Stuart's älteren Untersuchungen auf 80—90 ‰ geschätzte Säuglingssterblichkeit der oberen und reichen Klassen, sondern selbst bedeutend niedriger, als die in den Jahren 1914—1918 durchschnittlich auf 50 ‰ berechnete Säuglingssterblichkeit Australiens, die als ein Minimum angegeben wird. Die Säuglingssterblichkeit der souveränen und mediatisierten Häuser in den letzten drei Jahrzehnten stimmt mit jenem Koeffizienten von rund 30 ‰ überein, den ich in einer Monographie über die Kindersterblichkeit nach Lebens-

[9] Der Adel Schwedens. S. 113 u. 135.

[10] Vgl. darüber Corrado Gini. Il sesso dal punto di vista statistico S. 371—433, Palermo 1908.

[11] Da die 3 im Jahre 1923 geborenen Kinder dem Tode im Alter von 0—1 Jahr noch während des Jahres 1924 ausgesetzt sind, so ist das Verhältnis der 23 im Alter von 0—1 Jahr Gestorbenen nicht zur Gesamtzahl der Lebendgeborenen (884), sondern nur zu 881 berechnet worden. —

wochen und -monaten, der *naturgemäßen Säuglingssterblichkeit* als ideales Ziel gewiesen habe[12]. Unter naturgemäßer Säuglingssterblichkeit verstehe ich jene unvermeidlichen von angeborener Lebensschwäche, Bildungsfehlern usw. verursachten Sterbefälle, denen die Kinder im ersten Lebensjahr nicht entgehen könnten, auch wenn das Milieu, in welchem man sie aufzieht, in jeder hygienischen Hinsicht (Ernährung, Reinlichkeit, Temperatur usw.) ein Optimum wäre.

Die Sorgfalt, mit der in den souveränen Familien die Kinder großgezogen werden, ist keine der neuesten Zeit eigene Erscheinung. Schon Sundbaerg, der für die souveränen Lebendgeborenen in den Jahren 1841 bis 1890 eine Säuglingssterblichkeit von 65 ‰ berechnet hatte, schrieb: „On sait que dans ces familles, on fait tout ce qui est humainement possible pour conserver la vie des tout petits. On doit reconnaitre que ces efforts ont été couronnés d'un succès qui peut être appelé extraordinaire".

Selbstverständlich kann der ungemein niedrige Säuglingssterblichkeit Koeffizient von 26,1 ‰ keineswegs als ein für die souveränen und mediatisierten Häuser typischer betrachtet werden, weil auf die kleine Zahl der Sterbefälle zufällige Ursachen gewirkt haben können.

Die demologische Politik der souveränen und mediatisierten Häuser. Das Fortleben der souveränen und der ihnen ebenbürtigen mediatisierten Geschlechter ist, abgesehen vom naturgemäßen Absterbeprozeß, von verschiedenartigen Gefahren soziologischer Natur bedroht. Während die Gefahr im Kriege zu sterben in modernen Zeiten für den Adel keine größere als für die anderen Gesellschaftsklassen ist, so sind doch immer insbesondere die männlichen Glieder der souveränen Häuser dem politischen Mord ausgesetzt. Am meisten wird aber die soziale Existenz der souveränen und mediatisierten Geschlechter von den morganatischen und nicht ebenbürtigen Ehen gefährdet, wodurch die Nachkommenschaft von der Erbfolge ausgeschlossen wird. Daß dies keine geringe Gefahr sei, beweist uns die Häufigkeit solcher Ehen, deren 11 seitens der männlichen Glieder der souveränen Häuser, 24 seitens den mediatisierten, in den Jahren 1890 bis 1909, geschlossen wurden. Dazu muß man noch diejenigen Mitglieder hinzufügen, die freiwillig auf Namen und Titel und auf die daraus ihnen gebührenden Rechte verzichteten, entweder um von der Familie nicht gebilligte Heiraten einzugehen oder aus andern Gründen. Überdings gibt es bei

[12] Vgl. darüber meine Schrift „La mortalità infantile alle varie età durante, il primo anno di vita" in „Demografia di guerra o altri saggi" S. 71—105, Zanichelli, Bologna, 1921.

den katholischen Geschlechtern eine nicht unbedeutende Zahl von Mitgliedern, die die Gelübde ablegen, um das Ansehen und die Macht des Hauses auch im Inneren der Kirche zu behaupten.

Dieser Eliminationsgründe bewußt, greift die Gruppe, die sich in ihrem sozialen Dasein bedroht fühlt, zu einer eigenen, sich von der der Masse der Bevölkerung differenzierenden demologischen Politik, die darnach strebt, die möglichst größte Zahl der geborenen Kinder bis zum Zeugungsalter zu erhalten. Um dieses Ziel zu erreichen, müssen, insbesondere die souveränen Häuser, die daran das größte Interesse haben, sowohl auf die Fruchtbarkeit als auf die Kindersterblichkeit wirken.

Um einen zahlreichen, lebensfähigen und gesunden Nachwuchs zu erzielen, werden — abgesehen von den meisten wiederholten Ehen — die Bräute in sehr jugendlichem Alter gewählt. Dadurch erreicht man eine durchschnittliche Proloficität von 40, und eine Zeugungsfähigkeit von 35 Kindern auf 10 Ehen, die, obwohl nicht besonders hoch, zur Erhaltung der Gruppe vollkommen genügt. Selbstverständlich ist die Produktivität, 32 Kinder auf 10 Ehen, geringer, weil alle kinderlosen Ehen mitgerechnet werden. Da aber unter letzteren, insbesondere bei den souveränen Häusern, die wiederholten Ehen, bei welchen der Witwer schon aus der ersten Ehe Kinder hatte, sehr häufig sind, so erscheint eine geringe Produktivität für die Erhaltung der Geschlechter kein maßgebender Moment.

Mehr als auf die Fruchtbarkeit, kann die Gruppe auf die Kindersterblichkeit tätig einwirken. Die Neugeborenen werden gewöhnlich an der Brust ernährt und mit jeder hygienischen Vorsicht aufgezogen, so daß es den souveränen und mediatisierten Familien gelungen ist, die Säuglingssterblichkeit zu einem Minimum zu reduzieren.

Betrachtet man die charakteristischen Züge dieser demologischen Politik, so gewinnt man den Eindruck, daß dieselben mit dem der Eugenik zu Grunde liegenden Prinzip übereinstimmen, nämlich, die Qualität der Nachkommenschaft sei zur Erhaltung der Art wichtiger als die Quantität.

In der oben erwähnten Schrift hat Sundbaerg die eheliche Fruchtbarkeit der souveränen Häuser durch das Verhältnis der Wöchnerinnen zu den verheirateten Frauen im Alter unter 45 Jahren gemessen, und für die ganze Zeitstrecke 1841—1890 eine Fruchtbarkeitsziffer von 200 ‰ berechnet, die der in Frankreich („pays ou l'on s'est tenu le plus strictement au système des deux enfants") 1861—90 beobachtete gleich ist. In den einzelnen Jahrzehnten stellt sich die Fruchtbarkeitsziffer folgendermaßen:

	Fruchtbarkeitsziffer ‰
1841—50	198
1851—60	209
1861—70	223
1871—80	190
1881—90	181

Vorausgesetzt daß die absoluten Zahlen ziemlich groß seien, um Folgerungen überhaupt zu gestatten, meint Sundbaerg, daß „pendant la période de 1850 à 1870 environ, il se dessine une certaine renaissance au sein des familles souveraines de l'Europe, mais après 1870 un nouveau recul se manifeste". Sowohl von dem niedrigen Niveau und dem seit 1870 ununterbrochenen Rückgang der ehelichen Fruchtbarkeit, als auch von der Tatsache voreingenommen, daß die Alterszusammensetzung der souveränen Masse sich dem Typus einer stationären, ja sogar im Rückgang begriffenen Bevölkerung annähert, sieht Sundbaerg die souveränen Häuser ihrem Untergang entgegenstürzen. Die einzige Rettung vor dem drohenden Absterben wäre nach ihm „une expansion considérable du connubium de cette classe si exclusive de la société". Frisches Blut muß in die alten erschöpften Geschlechter eingeflößt werden, damit sie wieder emporblühen. „En renversant les termes d'une phrase bien connue, on serait tenté de dire" ruft Sundbaerg mit großem Pathos aus, „la royauté sera démocratique, ou elle ne sera pas".

Vom Jahr 1890 bis 1923 hat sich bei den souveränen Häusern nichts ereignet, was Sundbaergs katastrophische Prophezeiung rechtfertigen könne. Die souveränen Familien, die sich um Sundbaergs Demokratisierungsratschläge nicht gekümmert, haben bei den Eheschließungen an dem traditionellen Prinzip der Ebenbürtigkeit, so wie früher, festgehalten. Trotzdem ist ihre Fruchtbarkeit noch immer eine solche, die sie vor jeder unmittelbaren Gefahr der Erlöschung sichert.

Warum hat Sundbaerg den souveränen Geschlechtern die Demokratisierung ihrer Heiratspolitik, die Erweiterung des connubium und die Aufhebung der Eheverbote, als gegen Unfruchtbarkeit sicher wirkende Heilmittel vorgeschrieben? Unsere Neugierde bleibt unbefriedigt, denn Sundbaerg läßt die Frage unbeantwortet, als ob die Sache selbstverständlich wäre. Was für heilsame Wirkungen die Heirat eines Kronprinzen mit einer Köchin und einer Kronprinzessin mit einem Kellner auf die Fruchtbarkeit haben könnte, läßt sich aber im voraus nicht bestimmen. Doch muß Sundbaergs Warnung auf irgendeinem logischen Grund oder auf einer Erfahrungstatsache basieren. Da er uns darüber nichts sagt, so muß man versuchen, was dahintersteckt zu erraten. Ich glaube, Sundbaerg habe da-

bei an die sehr oft bei souveränen Häusern vorkommenden Heiraten unter Blutsverwandten gedacht, die nach einer sehr verbreiteten Ansicht steril und weniger fruchtbar sein sollten.

Als seit dem dreizehnten Jahrhundert eine schärfere Sonderung der Geburtsstände eingetreten war, gewann das Institut der Ebenbürtigkeit für die Beziehungen der verschiedenen Klassen große Bedeutung. „Namentlich bildete sich, sagt Meyer[13], bei dem hohen Adel Deutschlands, d. h. bei den reichsständischen Geschlechtern, ein gemeines Gewohnheitsrecht aus, nach dem jede Ehe mit einer Person, die nicht einem reichsständischen Hause entstammte, als eine Mißheirat angesehen wurde."

Indem die Mitglieder der souveränen und mediatisierten Häuser, deren Zahl verhältnismäßig immer sehr gering war, bei den Eheschließungen die Regel der Ebenbürtigkeit Jahrhunderte lang streng befolgt, so müssen unter ihnen die Ehen von Blutsverwandten sehr häufig gewesen sein. Daß solche Ehen Sterilität und geringe Fruchtbarkeit hervorbringen, oder auf die Vitalität der Neugeborenen einen schädlichen Einfluß ausüben, hat man bisher nicht beweisen können. Es scheint im Gegenteil, es handle sich eher um ein Vorurteil, das das kanonische Verbot der Eheschließung unter Geschwisterkindern hervorgerufen. In der Literatur wohl bekannt sind diesbezüglich die Untersuchungen über die Bewohner von Batz, einer kleinen Gemeinde vor der Loiremündung (1864) und über die Fischer von Staithes in England (1875), wo Ehen von Geschwisterkindern ungemein häufig sein sollen, doch in keinem einzigen Fall Merkmale der Entartung nachgewiesen wurden. Darwin, Fay, Mantegazza, Pearson usw. haben in ihren Arbeiten gezeigt, daß bei Ehen von Blutsverwandten weder Unfruchtbarkeit noch geringe Fruchtbarkeit häufiger als bei den übrigen vorkommt. Hut[14] auf Grund des bis dahin gesammelten Materials behauptet, Heiraten von Blutsverwandten seien nicht nur ebenso produktiv, sondern auch höchstwahrscheinlich noch produktiver als die anderen. Geschichtliche Beispiele besonders zahlreicher Nachkommenschaft in Verwandtenehen werden oft angeführt: z. B. die Ehe Maximilians II. mit seiner Cousine Marie, die 15 Kinder hatten[15]. Zuletzt sei hier noch Nettleship's erwähnt, der in einem ausführlichen, sehr sorgfältigen Artikel über „Consanguineous Marriages"[16] zu folgendem Schluß gelangt: „I think, therefore, we may conclude that marriages between cousins are as safe from the eugenic point of view as any other marriages, provided the parents and stock are sound".

---

[13] Lehrbuch des Deutschen Staatsrechts, IV. Aufl. 1905. S. 267.

[14] The Marriage of Near Kin, S. 193 u. f. 1887.

[15] Vgl. Prinzing a. a. O. S. 34.

[16] The Eugenics Review, Juli 1914.

Hat sich Sundbaerg auf die Hypothese der schädlichen Wirkungen der Verwandtenehen gestützt — und wir wüßten gar keine andere zu entdecken — um den souveränen Häusern, dieser gesellschaftlich so streng abgesonderten Klasse, eine Erweiterung des connubium anzuraten, so hat er sich geirrt, da eine solche Annahme der wissenschaftlichen Beobachtung widerspricht. Übrigens liefern uns eben die souveränen Häuser selbst, wo Verwandtenehen, als Folge des Ebenbürtigkeitsinstituts, sehr häufig vorkommen müssen, den klarsten Beweis ihrer Grundlosigkeit, indem sowohl bei den souveränen, als auch bei den mediatisierten Ehen weder die Sterilitätsquote höher, noch die Fruchtbarkeitsziffer niedriger als bei den Ehen anderer Klassen ist. Wie hätte sich denn eine so kleine, im Vergleich zur ungeheuren Masse der Bevölkerung fast mikroskopische, Familiengruppe, in welcher die strengste Endogamie seit Jahrhunderten herrscht, fortpflanzen können, hätte Blutsverwandtschaft ihre Reproduktionskraft abgeschwächt?

Dem sozialen Aussterben souveräner und mediatisierter Häuser wird oft durch, ich möchte fast sagen, künstliche Mittel vorgebeugt, indem man, bei Mangel männlicher Erben, Namen, Titel und Recht auf die Erbfolge den Nachkommen der weiblichen Linie verleiht. Adoption kommt auch manchmal, aber viel seltener, vor[17].

Von den im Almanach eingetragenen souveränen Häusern sind bis Ende 1923 die Nassau und die Obrenovic in der männlichen Linie ausgestorben. Was das Haus Nassau anbelangt, so hat man sowohl an Stelle der 1912 ausgestorbenen, in Luxemburg regierenden, Linie von Walram, als auch der 1890 ausgestorbenen, in den Niederlanden regierenden Linie von Otto, die weibliche Linie unter deren Nachkommen eingesetzt.

Von den 59 im Almanach eingetragenen mediatisierten Häusern sind seit der Eintragung im Almanach bis Ende 1923, ungefähr während eines Jahrhunderts, 5 vollständig und 1 in der männlichen Linie ausgestorben, nämlich:

Häuser	Ausgestorben im Jahr
1. Dietrichstein	1910
2. Kaunitz-Rietberg	1887
3. Plettenberg-Wittem zu Mietingen	1861
4. Stadion	1908 (in der männlichen Linie)
5. Sternberg	1870
6. Wallmoden-Gimborn	1894

[17] Als vollständig erloschen ist nur dann ein Haus zu betrachten, wenn sämtliche männliche und weibliche Mitglieder desselben, denen Namen und Titel zustand (auch Witwen und verheirateten Töchtern), gestorben sind. Selbstver-

Der Aussterbekoeffizient wäre demnach im Laufe eines Jahrhunderts ungefähr 10,2 %.

Nach dem Kriege sind die meisten hier betrachteten souveränen Häuser, im Deutschen Reich, in Österreich, Rußland usw. entthront worden. Vom Gipfel der Gesellschaftspyramide sind viele Herrscherfamilien in die unteren Stufen herabgefallen, wobei sie nicht nur den Thron, sondern auch das Ansehen und den Reichtum verloren haben.

Wird dieses Déclassement endgültig sein, so wird uns die Zukunft lehren, ob die plötzliche und wesentliche Umwälzung in der sozialen Lage die Ära des demologischen Verfalls der abgesetzten souveränen Häuser eröffnen wird. Denn durch häusliche Tugenden und Familiensinn ragen gewöhnlich die Könige im Exil nicht hervor.

ständlich handelt sich auch in diesem Fall bloß um soziales, keineswegs biologisches Aussterben, denn es ist nicht möglich, alle Nachkommen der weiblichen Linie dabei zu berücksichtigen.

Soziologie und Sozialpolitik

Kurzgefaßte Bemerkungen über die Grenzen der Sozialpolitik

von Robert Wilbrandt (Tübingen)

Der Leser mag entschuldigen, wenn er hier mit Bemerkungen über ein Thema nochmals bemüht wird, das schon auf der Tagesordnung des letzten Soziologentags stand. Es handelt sich nur um eine Ergänzung — wie wir wenigstens hoffen — gemäß den schließlich theoretisch verwerteten Erfahrungen, die der praktische Sozialpolitiker macht.

Das Arbeitsfeld des Sozialpolitikers ist die kapitalistische Gesellschaft. Nicht als einziges, aber als ein Hauptproblem steht vor ihm die Arbeiterfrage. Sie beruht auf derjenigen Abhängigkeit vom Kapital, wie sie für die moderne Industriearbeiterschaft selbstverständlich ist: nur arbeiten und daher nur leben zu können, wenn und soweit unter all den sich bietenden Kapitalangelegenheiten auch diejenige ergriffen wird (gemäß dem Grenznutzen des Kapitals), die in der Beschäftigung bestimmter konkreter Lohnarbeiter besteht. Das ergibt die soziologische Begrenztheit alles an der Arbeiterfrage betätigten sozialpolitischen Bemühens.

Mit dieser kapitalistischen Gesellschaft haben wir zu rechnen.

Ihre Vorgeschichte ist die Ausbildung, ihre eigene Geschichte die Umbildung des Eigentums. Es war dessen ökonomische Funktion, die alleinige Verfügungsgewalt zu begründen, so dem Wirtschaftenden den Erfolg seiner Bemühung, vor allem dem Produzenten den Ertrag seiner Arbeit zu sichern; so daß er nicht gehindert wird an erfolgreicher Wirtschaft. Jedoch die Wirkung des Eigentums: bei steigender Volkszahl, bei Großeigentum an Natur, bei beschränkt Gegebenem, bei Entwicklung der Produktionsmittel zu einem den Kleinbesitz samt dem Kleinbetrieb erdrückenden Monopol weniger Großbetriebe — die Wirkung ist dann stets: Ausschluß der solchen Eigentums nicht teilhaftigen von jeder Möglichkeit des Benutzens vorhandener Güter, also Verhinderung erfolgreicher Wirtschaft aller Nichteigentümer durch das von vorhandenen Möglichkeiten ausschließende Verfügungsrecht der Eigentümer. So entsteht für alle übrigen die Notwendigkeit, die Erlaubnis zur Benützung zu erlangen durch Unterwerfung unter den Willen der Eigentü-

mer. Wir erinnern uns an den Inhalt entsprechender „Verträge": als Preis für diese unentbehrliche Erlaubnis erfolgt in ihnen die Unterwerfung unter alle Bedingungen des Eigentümers. Infolge der wirtschaftlichen Abhängigkeit von Eigentümern entsteht daher deren Macht: zu beherrschen und auszubeuten. Dadurch entstehen dauernd ungünstige Ergebnisse aller Wirtschaftsbemühungen der Abhängigen. Demgegenüber ist Sozialpolitik Schutz, Befreiung, Sicherung der beeinträchtigten Wirtschaft der Nichteigentümer. Ihr hier maßgebendes Ziel ist eben diese sozialen, d. h. auf Grund bestehenden Rechtszustands erwachsenden Nöte der Abhängigen, Beherrschten und Ausgebeuteten zu beheben, durch ein auf die Gesellschaft gerichtetes Bemühen, um durch deren Umgestaltung die in ihr gelegenen Ursachen wirtschaftlichen Mißerfolges zu beheben und so die sozialen Hindernisse zu beseitigen, die den ökonomischen Fortschritt nicht allen zugute kommen lassen. Jedoch die Vorbedingung für Möglichkeit der Sozialpolitik ist, daß die zu behebenden Ursachen wirtschaftlichen Mißerfolgs der einzelnen Teile der Gesellschaft im Gesamtinteresse ökonomisch entbehrlich sind. Daraus ergab sich die Unaufhebbarkeit z. B. der Ursachen des Handwerkerelends, sofern die überlegene Konkurrenz ökonomisch besserer Großbetriebe zugrunde lag, und daher der Ausschluß all solcher Fragen („Gewerbliche Mittelstandspolitik") aus der Sozialpolitik. Die Grenze liegt da, wo nicht ökonomische Macht, auf Grund sozialer Abhängigkeit (ermöglicht durch bestehenden Rechtszustand), sondern ökonomische Überlegenheit die Beziehungen gestaltet: Bedrängung und Verdrängung ökonomisch unmöglich gewordener Positionen. Daher ist die radikale, aber reaktionäre (in ökonomisch überholte Wirtschaftsform oder Art zurückführende) Frage der Wiederherstellung einer die Abhängigkeit ausschließenden Selbständigkeit nicht Sache der Sozialpolitik, sondern der entsprechenden, die Vorentscheidung treffenden Disziplin der Wirtschaftspolitik (Gewerbepolitik).

In diesem Sinne ergibt sich eine Unterordnung der Sozialpolitik unter die Wirtschaftspolitik. Nur was diese im Interesse der Gesamtheit billigen kann, darf im Interesse benachteiligter Teile geschehen. Sonst droht Vergrößerung des Gesamtmangels, also auch in allen Teilen, somit das Gegenteil der diesen zugedachten Hilfe.

Ebensowenig darf um eines Teils willen ein anderer so benachteiligt werden, daß seine Funktion für die Gesamtheit darunter leidet. Nur soweit ist auch die mitangestrebte Ökonomisierung der Gesellschaft (Behebung von Reibungsverlust) erfolgreich: nur soweit nicht bereits der erzielten Befriedigung und damit Friedlichkeit der durch Sozialpolitik gehobenen oder

befreiten die Reaktion anderer gegenübertritt, die nun über das der Gesamtheit dienende Maß des ökonomisch für alle Besten hinaus benachteiligt sind. Damit entsteht sofort neue Reibung, neue Minderung des günstigsten Gesamterfolges; wieder folgt Erbitterung gegeneinander, mangelnde Mitarbeit, Verdrossenheit, Leistungsschwäche usw. Es handelt sich um den Ausschluß aller subjektiven, wieder subjektive Gegengefühle erzeugenden Motive (Haß, Rachsucht, Übermut usw.). Andrerseits ergibt sich der Ausschluß aller an der Oberfläche bleibenden, ja im Untergrunde die Gegensätze verschärfenden „Beruhigungs"- oder gar Erdrosselungspolitik gegenüber sozialer Not. Etwaige, nur den Ausbruch verhindernde Maßnahmen, gegen Streiks etwa, sind nicht Sozialpolitik. Während alle der Vermittlung dienenden als solche anerkannt werden können.

Die schon berührten Grenzen soziologischer Art sind in unserer modernen, das Proletariat erzeugenden Wirtschaftsordnung ebenso sehr zu beachten. Außer den rein ökonomischen Grenzen bestehen Grenzen soziologischer Art, gegeben durch die Wirtschaftsform, in der reformiert werden soll: die kapitalistische Tauschgesellschaft. Innerhalb ihrer stehen wir vor der Unerfüllbarkeit der Postulate einer durchzuführenden Sozialpolitik, die durchgreifend (mit vollem Erfolg) und dafür radikal (an die Wurzel gehend) die Einengung des Wirtschaftserfolgs zu beheben hätte. Den in der kapitalistischen Tauschgesellschaft unlösbaren Aufgaben entsprechen die sozialistischen Forderungen: „Das Recht auf den vollen Arbeitsertrag" gegenüber all der Abgabe an das „Einkommen aus Vermögen", die Befreiung von der Herrschaft des Kapitals, und das „Recht auf Existenz", im Gegensatz zur Abhängigkeit vom Besitz, speziell zur Existenzweise des Proletariats, nicht als Selbstzweck, sondern nur als Mittel (Anton Menger „Das Recht auf den vollen Arbeitsertrag" und „Neue Staatslehre"; R. Wilbrandt, Sozialismus, S. 40 ff.).

Diese Grenze ist gegeben durch die oben gezeigte, grundlegend wichtige Lage des Proletariats als Anhängsel der Kapitalsinteressen. Dadurch sind letztere stets in der Vorhand, ja unter Umständen voranzustellen, selbst vom Sozialpolitiker. Denn ihm droht die Gefahr, daß Schmälerung des Gewinns vom mobilen Kapital mit Aufsuchen anderer Anlagen beantwortet wird, mithin statt sozialpolitischer Verbesserungen schließlich vermehrte Arbeitslosigkeit erreicht ist. Beim Vorgehen im nationalen Rahmen eines Staats droht Wanderung des Kapitals ins Ausland, das immer wieder in jüngeren, relativ kapitalsärmeren Ländern Anlagegelegenheit mit höherem Zinsfuß bietet; bei internationalem gemeinsamem Vorgehen der Staaten aber entstehen stets Schwierigkeiten durch die nationalen Sonderinteressen und

schließlich immer wieder durch die notwendige Rücksicht in jedem Einzelfall, das Kapital nicht abzuschrecken. Denn es ist ja in der Tauschgesellschaft Vorbedingung der Unternehmung und muß als solche auch genügend Profitaussicht haben, um seine Funktionen zu erfüllen. Kurz: da ohne Kapitalgewinn keine Arbeit, so ist alle Reform eingeschränkt (die Konsequenz der Sachlage, die der Arbeitslosigkeit zugrunde liegt).

Konkrete Beispiele für die Grenzen der Reformarbeit findet der Leser in meinen Büchern: „Die Weber" (S. 171 ff.) und „Die Frauenarbeit" (S. 81 ff.).

Doch gibt es innerhalb dieser soziologisch gegebenen Grenzen unter Umständen gewisse, allerdings wiederum begrenzte Möglichkeiten für Verbesserung der Lage als Produzenten:

a) die Möglichkeit, durch Preiserhöhungen manche Last auf die Konsumenten abzuwälzen, die ja in Deutschland mindestens bei etwa zwei Drittel aller Waren (Berechnung der Vorkriegszeit) nicht selber wieder Proletarier sind; diese Elastizität des Verhältnisses ermöglicht Verbesserungen der Arbeiterlage, aber nur soweit, als Konkurrenz und Massenabsatz gestatten;

b) die Möglichkeit, den Profit zu schmälern, wo eine Abwälzung durch Preiserhöhung nicht angeht; eine Möglichkeit, die bereits verwirklicht wurde, z. B. durch Lasten der Zwangsversicherung und des Arbeiterschutzes. Auch ist ein dem Kapital ungünstiges Tauschverhältnis zum Arbeiter technisch vorteilhaft. Als Beispiel: Eine Maschine ersetzt einen Arbeiter; kostet 10 000 M.; erfordert also Kapitalanlage von 10 000 M.; die gewöhnliche Verzinsung, die erreicht wird, sei 10 Prozent; damit auch die neu anzulegenden 10 000 M. sich ebenso mit 10 Prozent verzinsen, müssen sie jährlich 1000 M. abwerfen; das tun sie, wenn ihre Anlage (in dem Kauf der Maschine) eine Ausgabe von jährlich 1000 M. beseitigt; das ist der Fall, wenn der durch die Maschine ersparte Arbeiter 1000 M. Lohn erhielt; in diesem Fall kann die Maschine angeschafft werden. Betrug aber die jährliche Ausgabe für den Arbeiter (oder die Arbeiterin!) nur 500 M., so ist dieselbe Maschine unanwendbar für den Unternehmer, sie bringt ihm dann nicht mehr, sondern weniger Gewinn, als er ohne sie in Aussicht hat. Es sei denn, daß seine Aussicht auf Kapitalgewinn überhaupt eine geringere, daß z. B. nicht 10, sondern nur 5 Prozent des Kapitals die gewöhnlich zu erwartende Profithöhe ist. Also je geringer die gewöhnliche Höhe des Kapitalgewinns, um so günstiger für den Ersatz von Arbeit durch Maschinen. Dies ist abhängig vom Kapitalmarkt: vom Angebot an Kapital und von den Kapitalsanlagegelegenheiten. Günstig ist starke „Kapitalbildung"; ungünstig: daß Kapital in Mengen durch andere Kapitalsanlagen absor-

biert wird. Und es erfolgen um so schnellere technische Fortschritte, je ungünstiger das Verhältnis zwischen Lohn und Leistung vom Standpunkt des Kapitals, also je ungünstiger das Tauschverhältnis mit den Arbeitern sich für das Kapital gestaltet. Ist dagegen die Arbeit billig zu haben, so besteht kein Anreiz, sie durch Maschinen zu ersetzen; ja sie kann als das Wohlfeilere, also Profitablere, beibehalten werden, auch wenn die Maschine eine große Arbeitsersparnis, vielleicht das ökonomisch Gebotene ist; ein historisches Beispiel bietet im 19. Jahrhundert die aus solchen Gründen lange rückständige schlesische Leinenindustrie (vgl. R. Wilbrandt: Die Weber in der Gegenwart). Allgemein gilt: alle Länder mit billigsten und gefügigsten Arbeitskräften verbleiben lange bei der Handarbeit. (Rußland im Vergleich zu uns, wir im Vergleich zu Amerika!) Dies ist die notwendige Konsequenz der Tauschwirtschaft, da in ihr der private Kapitalbesitzer allein den technischen Fortschritt verwirklicht, und dies natürlich nur tut, sofern sein Kapitalgewinn ein höherer wird beim Eintauschen der Maschine als beim Eintauschen der Arbeit.

c) Arbeitsintensität. Die heutige Fabrikepoche ist beherrscht vom Gedanken möglichster Ausnützung der maschinellen Einrichtung. Dies geschah zunächst durch lang ausgedehnte Benutzung mittels Verlängerung des Arbeitstages; das wurde für unentbehrlich gehalten, selbst von Marx in seiner Jugend.

Wie Abbe betont hat, folgt der aufklärenden Wirkung der englischen Zehnstundenbill ein allmählig eintretender Umschwung der Ansichten. Schnellerer Gang der Maschinen, der die Arbeitszeitverkürzung ausgleicht, verlangt nun als Vorbedingung die erhöhte Anspannung der Aufmerksamkeit dessen, der sie bedient. Das Erlahmen der Fähigkeit am Ende vieler Arbeitsstunden offenbart sich durch immer erneute Erfahrungen: die Leistung steht nicht in Proportion zur Länge der Zeit. (Ausnahmen z. B.: an völlig automatisch gehenden Maschinen, deren Produktmenge durch langsamere oder lässigere Bedienung nicht beeinträchtigt wird.) Parallel damit zeigten Erfahrungen mit Verlängerung der Arbeitszeit (Überstunden): bei längerem Andauern der erhöhten Wochenstundenzahl erfolgte ein Nachlassen der Mehrproduktion, sichtbar am Verdienst der Akkordarbeiter; sie arbeiteten z. B. 70 statt 65 Stunden in der Woche, also + 7,7 Prozent, die Verdienststeigerung war aber nur 1,5 Prozent: bezahlt wurden sie genau nach der Produktmenge, also war auch diese nur in so viel geringerer Menge gewachsen. Umgekehrt, bei Verringerung der Arbeitsstunden zwecks Produktionseinschränkung, in Krisen, wurde gleichfalls der Zweck nicht er-

reicht: das Produktquantum wurde nicht verringert; also: gleiche Leistung in kürzerer Zeit durch intensivere Arbeit.

Sogar in 8 Stunden erreichte man ebensoviel und mehr Leistung als in 12; mithin gleiche und höhere Ausnutzung der Maschinen, Öfen, sonstigen Produktionsanlagen in zwei Drittel der Zeit: das ergibt relativ geringeren Verbrauch an Kohlen, an Beleuchtung, an Gesamtunkosten (Aufsicht, Beamte, Direktion); zugleich zeigt sich bessere Qualität infolge erhöhter Aufmerksamkeit. (Herkner, Art. Arbeitszeit im H. W. St. 3. Aufl.; Die Arbeiterfrage, 5. Aufl. S. 129—141. Max Weber, Zur Psycho-Physik der industriellen Arbeit, Archiv für Sozialwissensch. 28. S. 219—278. Brentano, Über das Verhältnis von Arbeitslohn und Arbeitszeit zur Arbeitsleistung; v. Schulze-Gävernitz, Der Großbetrieb).

Die bedeutendste Theorie zur Erklärung all solcher Erfahrungen ist die von Ernst Abbe, „Die volkswirtschaftliche Bedeutung der Verkürzung des industriellen Arbeitstages" (in seinen Sozialpolitischen Schriften, Jena, 1906). Auf Grund des gelungenen Versuchs, in dem von ihm geleiteten Zeiß-Werk zu Jena nach Abstimmung der Arbeiterschaft herabzugehen zuletzt bis auf 8 Stunden, erklärt Abbe: Keine größere Anstrengung erfolgt bei Leistung derselben Menge in 8 statt in 9 Stunden; und welches sind die Triebfedern für die größere Intensität: guter Wille, Akkordlohn? „Sie sind nicht wirksam". „Der Erfolg tritt immer ein", unabhängig davon. Dafür zunächst die lehrreichen Erfahrungen von Abbes Versuch: Von fast 12-stündiger Arbeitszeit war er immer um $^1/_2$ Stunde zurückgegangen, bis auf 9 Stunden; im Jahr 1900 direkt auf 8 Stunden; alle Zeitlohnarbeiter erhielten denselben Lohn für 8 wie vorher für 9 Stunden, der Akkordlohn blieb gleichfalls unverändert. Wirkung: die Leute steigerten den Akkordverdienst pro Stunde wie von 100 zu 116, also mehr als wie von 8 zu 9 (das wäre 100 zu 112,5): brachten also in 8 Stunden mehr fertig als in 9 (um $^1/_{30}$, d. h. also der Leistung nach jeder im Jahr um 10 Tage mehr!) Alte wie Junge, darin war wenig Unterschied; besonders: bei gröberen Arbeiten, bei Maschinenarbeit; am wenigsten die Feinarbeiter der Optik und Mechanik. Der Nutzen davon ist nach Abbe zunächst: die Maschinen sind intensiver ausgenutzt, dadurch Wegfall des „Leergangs" der Maschine (= laufende, aber vom Arbeiter nicht benutzte Maschinen, Kraftverbrauch ohne Gewinn). In den ersten Tagen wurde die Maschinenbenutzung so gesteigert, daß infolge des vermehrten Stromverbrauchs der Drehstromdynamo entzwei zu brennen in Gefahr war: ein kolossaler Anlauf der Maschinenarbeiter; sie haben das nicht durchführen können; nach dieser Übersteigerung der ersten Woche kam ein Rückschlag in der zweiten, sie erklärten,

das nicht aushalten zu können, ließen nach, kehrten prinzipiell zum Arbeitstempo des Neunstundentags zurück, glaubten wieder ebenso langsam zu arbeiten wie früher — hatten sich aber tatsächlich unbewußt automatisch angepaßt, waren bereits eine größere Schnelligkeit gewohnt geworden, ohne es zu merken, arbeiteten also intensiver, ohne sich noch dazu anzutreiben! Darum erfolgte auch bei den Zeitlohnarbeitern keine Abnahme der Leistung. Automatisch, von selbst, wird schneller gearbeitet in der kürzeren Zeit. Wie ist das zu erklären? Abbes Theorie erklärt das so: die industrielle Arbeit beruht auf Arbeitsteilung; deren Wirkungen sind: sich immer wiederholende Tätigkeit, sich immer wiederholende Einseitigkeit, immer werden dieselben Muskelpartien angestrengt, dieselbe Körperhaltung aufgenötigt (im Gegensatz zur Mannigfaltigkeit der Beschäftigung in Handwerk und Landwirtschaft); diese Gleichförmigkeit der Inanspruchnahme des Menschen bewirkt eine Ermüdung immer derselben Organe, Muskelgruppen, Nervenzentren, Gehirnpartien; sie erfordert, um so fortgesetzt werden zu können, daß sie ausgeglichen wird, durch Ernährung und Ruhezeit. Sonst entsteht wachsendes Defizit, Herunterkommen, Nachlassen der Leistungsfähigkeit. Das Wesen der Ermüdung ist eine Änderung der stofflichen Zusammensetzung in den letzten Elementen des Menschen, eine Störung im Wesen des Protoplasma der Zelle, Verbrauch an unentbehrlichen Stoffen für die Funktion der Organe und Anhäufung von Stoffen, die stören, also Giften; akute Ermüdungszustände sind Vergiftungserscheinungen, durch den Blutkreislauf auf den ganzen Körper und „Geist" ausgedehnt. In der Ermüdung unterscheidet Abbe 3 Bestandteile: 1. Arbeitsprodukt, 2. Tempo und 3. „Leergang der Menschen": immer stehen, immer sitzen (an sich ermüdend), das bloße Verweilen an der Arbeitsstätte, in ihrem Geräusch, ihrer Gefahr, auf die man aufpassen muß: fällt das weg um 1 Stunde, so ist es reiner Gewinn an Kraft. Und die verlängerte Ruhezeit ist Kräfteersatz, ist Ruhen derjenigen Organe, welche die betreffende Arbeit ermüdet. Daher mehr Kraftüberschuß, der Arbeiter ist dann frischer, von selbst „fleißiger". Danach ergibt sich das „Optimum" der Arbeitsdauer, je nach Art der Arbeit und der Person; bei vielen Industriezweigen, nach Abbe, etwa 8 Stunden. Die Nachteile bei längerer Arbeitszeit sind: Leergang der Maschinen, nutzloses Verbrennen von Kohlen (in Deutschland damals, nach Abbe, 30—40 Millionen Mark jährlich); und Leergang von 3—4 Millionen Menschen: unbetätigte Intelligenz, geistige Verödung. Darum: „möglichste Verkürzung der Arbeitszeit in der Industrie, möglichste Verminderung der Kraftvergeudung infolge Leergang, durch Verlängerung der Ruhezeit".

Selbstverständlich zu beachtende Grenzen ergeben sich schon aus den Umständen von Abbes Versuch: wo die Arbeitsteilung, die von Abbe ausdrücklich betonte Voraussetzung, noch nicht zu der einseitigen Anspannung führt, der jede andere Beschäftigung, also die einfache Verkürzung der Arbeitszeit, ein Ausruhen bedeutet (Beispiele für das Fehlen der Arbeitsteilung industriellen Reifegrads: Landwirtschaft, Dienstboten, auch in Hotels, Hausfrauen, Handwerker); ferner, wo Maschine, oder sonst benützte Kraft die Hauptsache leistet (Kutscher, Fahrer, Kesselheizer, Eisenbahnpersonal); sowie da, wo die psychophysische Beschaffenheit der Arbeitenden intensivere Arbeit ausschließt: Rasse, Geschlecht, Kindheit, Alter; sowie Nachlassen der Energie unter bestimmten Umständen: Freigelassenenstimmung der Revolution, der Nachkriegszeit, des Zusammenbruchs; endlich bei ungenügender Ernährung oder sonstiger Lebenshaltung.

Daher ergeben analoge Erfahrungen auch die Bedeutung der Lebenshaltung für die Arbeitskraft. Zu ihrer vollen Entwicklung, bis zu ihrer höchsten Leistungsfähigkeit für intensivste Arbeit, ist nicht nur Ausgeruhtheit nötig, sondern überhaupt Frische, Gesundheit, auf Grund entsprechender Ernährung, Wohnung usw. Relativ mehr Leistung solcher Arbeitskraft, als ihre Herstellung mehr kostet, ergibt sich aus dem amerikanischen Paradoxon: „die höchstgelohnte Arbeit ist die billigste". (Zitiert bei Schulze-Gävernitz). Dabei denke man an die Bedeutung höchster Leistungsfähigkeit für jene volle Ausnützung moderner Produktionsanlagen. Das Ergebnis ist wachsende Einsicht in Wert und Vorbedingung voller Entwicklung der Arbeitskraft, also des Menschen selbst, gerade als Vorbedingung höchsten Nutzeffekts von Arbeitsteilung und Maschinerie; also die Ermöglichung bester Menschenausnutzung durch die ökonomischen Wirkungen sozialer Reform, die dadurch ihrerseits begrenzt möglich, ja ökonomisch empfehlenswert wird.

Daraus ergibt sich das Irrige der Scheingrenzen, die von den Interessenvertretern so regelmäßig angerufen werden, daß man ruhig sagen kann, es gibt keinen Fall, wo sie nicht den Ruin der Industrie prophezeiten, wenn ein Stückchen Menschenökonomie durchgesetzt werden sollte.

Auch auf der Arbeiterseite sind scheinbare Grenzen durch die Erfahrung des Erfolges in begrenzte, doch elastische, erst auszuprobierende Möglichkeiten verwandelt worden. So galt in der deutschen Arbeiterschaft vor zwei Menschenaltern ein „Ehernes Lohngesetz" (Lassalles Agitationsmittel; herstammend inhaltlich von Ricardo, der Name von Rodbertus): das auf Malthus fußende Dogma, der Lohn könne das Existenzminimum nicht übersteigen, da sonst Volkszuwachs, der ihn wieder — durch verstärktes Ar-

beitsangebot — auf das Existenzminimum drücke. Inzwischen ist durch Erfahrung erwiesen, daß die moderne Arbeiterschaft (Australien, Amerika, England, Frankreich, Deutschland) nicht so auf jede Reallohnsteigerung reagiert. Daher wurde Lassalles Einwand, Konsumverbilligung — durch Konsumvereine — müsse lohnsenkend wirken, hinfällig. Vielmehr zeigt die Erfahrung die Möglichkeit steigender Reallöhne, verbesserter Lebenshaltung, mittels Aufhebung der Voraussetzung des ehernen Lohngesetzes: der freien Konkurrenz (Arbeiterorganisation!). Näheres: Coenen, Lassalles Ehernes Lohngesetz und seine Kritiker (Tübinger Dissertation 1910).

Daher ist Hebung möglich, durch Organisation als Produzent und als Konsument sowie durch analoge Erweiterung der Sphäre des öffentlichen Rechts. Und gegenüber der wirklichen Grenze: daß genügend günstiger Kapitalprofit bleiben muß, als Vorbedingung, ist dessen Ermöglichung durch Ökonomisierung, infolge Sozialreform, eine Erweiterung des Spielraums. Daher ist auf weitem Felde Sozialreform möglich.

Es handelt sich innerhalb der soziologisch gegebenen, nur mit der Abhängigkeit vom Kapital aufhebbaren Grenzen mithin um teils ökonomische, teils soziologische Möglichkeiten des Änderns.

Ökonomisch dreht es sich darum, daß der Profit

a) etwas beschränkt wird, aber doch noch ausreicht als Bedingung von Lohnarbeit;

b) statt aus dem Produzenten mehr aus dem Konsumenten entnommen wird, soweit diesen das weniger hart trifft (Grenznutzen der Gelder!);

c) durch Einschränkung der Ausbeutbarkeit des Arbeiters und entsprechende Verteuerung der Arbeitskraft hingelenkt wird auf ungenützte Möglichkeiten der Ersetzung des Arbeiters durch Maschinen, überhaupt technischen Fortschritt, „dynamischen Mehrwert" (Heimann);

d) zwar aus dem Arbeiter bezogen, aber nicht unökonomisch durch überlange Arbeitszeit und übergeringen Lohn ausgepreßt, sondern, sozusagen rationalisiert, als rationeller Mehrwert aus der unveränderten oder sogar dadurch gesteigerten Differenz zwischen Lohn und Leistung entnommen wird. (Näheres zu alledem in dem soeben erscheinenden dritten Band meiner Einführung in die Volkswirtschaftslehre, „Theorie der Volkswirtschaft");

e) dauernd erhalten, ja gesteigert wird durch „Belastung" der Gegenwart zu Gunsten einer in der Zukunft sich lohnenden Erhaltung und Verbesserung der Arbeitskraft (Sozialversicherung, Fürsorge);

f) flüssig gemacht wird durch tunlichste Behebung der Unlust bei seiner Erzeugung: mittels Milderung des Gegensatzes, Entgegenkommen, Pflege der Arbeitsfreude, Eingliederung in den Betrieb.

Diese ökonomischen Grundlagen lassen die Sozialpolitik hinauslaufen auf eine Ökonomisierung der heutigen Gesellschaft (vgl. in meinem „Sozialismus" S. 40 f. und meine „Ökonomie" als Grundlegung).

Die Methoden aber, welche diese Ökonomisierung möglich machen, sind soziologischer Art. Sie beruhen auf dem Unterschied zwischen Einzelverhandlung, allseitiger Konkurrenz und einseitigem Monopol. Die Einzelverhandlung zwischen Arbeiter und Arbeitgeber gibt der Heimarbeit ihr Gepräge; sie ist das ungünstigste für den Arbeiter. Die allseitige Konkurrenz — auf Arbeiter- und auf Arbeitgeberseite— charakterisiert den Arbeitsmarkt im ganzen; sie ergibt den Durchschnitt. Das Günstigste endlich ist für den Arbeiter das Vorverhandlungsmonopol, das diese Konkurrenz auf der Arbeiterseite einengt, indem es gewisse Minima festlegt; so die Tarifgemeinschaften, so die Lohnämter.

Diese soziologischen Unterschiede pflegen von den Theoretikern übersehen zu werden; am krassesten neuerdings von Cassel (gegen den ich sie daher in meinem 1925 erscheinenden Buch „Die moderne Industriearbeiterschaft" weiter ausführe). Auf der Verkennung dieser soziologischen Unterschiede beruhen all die Scheingrenzen, die, beim „ehernen Lohngesetz" schon erwähnt, organisatorisch überwunden werden können, ohne daß am Kapitalismus selber gerüttelt wird. Letzterer ist hier stets vorausgesetzt; es handelt sich hier nicht um den Sozialismus, dessen Verwirklichung (vgl. die ersten Ansätze dazu in meinem „Sozialismus") in eine andere Gesellschaft führt, sondern um die eingangs berührte Lage im Kapitalismus[1].

Zum Schluß nur ein kurzes Wort über die Beziehung zwischen Soziologie und Sozialpolitik überhaupt.

Soziologie ergibt keine Sozialpolitik. Das ist Max Webers unbestreitbare These. Gibt es objektive Maßstäbe der Sozialpolitik, so müssen sie einer anderen Disziplin entstammen (ich bin bemüht, das „Ökonomische" sowie die Erfordernisse eines Rates für viele zugleich zugrunde zu legen; Band 4 meiner „Einführung" soll das vorläufig etwas näher darlegen). Wohl aber ergibt Soziologie, sofern sie eine bestimmte Gesellschaft untersucht, die sich aus ihr ergebende Begrenzung des Änderns innerhalb ihrer; so hier im Kapitalismus. Ja es ergab die soziologische Unterscheidung verschiedener Modalitäten in der für den Kapitalismus

[1] Auch von Oppenheimers, von ihm selbst als sozialistisch bezeichnetem Vorgehen ist hier abgesehen worden.

charakteristischen Beziehung zwischen Arbeiter und Arbeitgeber auch positiv Möglichkeiten des Änderns, die von der Theorie übersehen werden, weil sie diese soziologischen Unterschiede zu vernachlässigen pflegt.

So erweist sich die Beziehung zwischen Soziologie und Sozialpolitik zwar nicht als die zwischen Erkenntnisquelle und betätigter Erkenntnis, wohl aber als die sehr fruchtbare zwischen der Erkenntnis einer bestimmten — der kapitalistischen — Gesellschaftsform und der praktischen Einstellung auf die aus solcher Erkenntnis sich ergebenden Grenzen und Möglichkeiten des Änderns eben dieser Gesellschaft.

Schriftenverzeichnis von Prof. R. Wilbrandt (Tübingen)

a) philosophisch:

1. Platos Ideenlehre in der Kritik des Aristoteles (Diss.).
2. Kant und der Zweck des Staats (Aufsatz in Schmoller's Jahrbuch).

b) nationalökonomisch:

1. Handbuch der Frauenbewegung, Band 4.
2. Die Frauenarbeit, ein Problem des Kapitalismus.
3. Arbeiterinnenschutz und Heimarbeit.
4. Die Weber in der Gegenwart.
5. Grundzüge der Volkswirtschaftslehre (im Lehrbuch der Handelswissenschaften von Manes).
6. Volkswirtschaftliche Vorlesungen.
7. Als Nationalökonom um die Welt.
8. Die Bedeutung der Konsumgenossenschaften.
9. „Die Reform der Nationalökonomie vom Standpunkt der Kulturwissenschaften“, in der Zeitschrift für die ges. Staatswissenschaft 1917.
10. Karl Marx, Versuch einer Würdigung.
11. Sozialismus.
12. Ökonomie, Ideen zu einer Philosophie und Soziologie der Wirtschaft.
13. Konsumgenossenschaften.
14. Der Alkoholismus als Problem der Volkswirtschaft.
15. Einführung in die Volkswirtschaftslehre, Band I—IV.
16. Die Entwicklungslinie des Sozialismus.
17. Die moderne Industriearbeiterschaft.

Fourier und die Lohnarbeit*

von Charles Gide (Paris)

1. Die Übelstände des Lohnsystems

Die Frage des Lohnsystems nimmt in Fouriers Werk die erste Stelle ein, sie hat keinen seiner Zeitgenossen so ausschließlich beschäftigt wie ihn. Man muß zuerst klarstellen, was man unter Lohnsystem versteht; was charakterisiert die Lohnarbeit? Wenn man einen Bauern betrachtet, der den Boden besitzt und bebaut und die Produkte seines Feldes, Gemüse, Obst, Butter oder Geflügel zum Markt bringt und das Geld dafür einnimmt, so hat man den Typus des freien, selbständigen Arbeiters, der nicht fest entlohnt ist, weil er vom öffentlichen Verkauf seiner Arbeitsprodukte lebt. Aber wenn der gleiche Bauer einen sogenannten Tagelöhner in seinem Dienst hat, dem er so und so viel, sei es pro Jahr, pro Monat oder pro Tag bezahlt, damit er ihm hilft seinen Boden zu bebauen, dann ist der letztere ein Lohnarbeiter. Worin unterscheidet sich seine Lage von der des Eigentümers oder Pächters, den er Herr nennt? Sie unterscheiden sich dadurch, daß der Tagelöhner auf jedes Eigentumsrecht an seinem Arbeitsprodukt verzichtet, folglich auch auf das Recht, es zu verkaufen und seinen Preis zu bestimmen; er tauscht dafür eine Entschädigung ein, die sich Besoldung oder Lohn nennt, einen Preis, der durch Feilschen mit dem Arbeitgeber bestimmt wird; es ist sozusagen ein Verzicht auf Bausch und Bogen, der voraussetzt, daß der Arbeiter gleichgültig gegenüber dem Erfolg des Unternehmens ist; ob das Jahr gut oder schlecht ist, ob der Besitzer sich bereichert oder sich zugrunde richtet, das geht ihn nichts an, denn er ist ja bezahlt worden.

Es ist also kein Unterschied der Rangstufe, des Grades oder der sozialen Stellung, noch ein quantitativer Unterschied, was das Geldeinkommen betrifft, der den Lohnarbeiter vom selbständigen Arbeiter unterscheidet, denn es ist wohl möglich, daß dieser ein armer, der Entlohnte dagegen ein sehr reicher Mann ist. Der Direktor einer großen Handelsgesellschaft oder einer Bank, der jährlich 100 000 Francs, oder der Leiter eines ameri-

* Autorisierte Übersetzung aus einer Vorlesung am „Collège de France" „l'industrialisme et le salariat".

kanischen Trusts, der 100 000 Dollars einnimmt, ist nur entlohnt, während der Straßenverkäufer, der jeden Abend die Zeitung in den Straßen ausruft, kein Lohn-, sondern ein selbständiger Arbeiter ist; er hat hundert Zeitungen gekauft und verkauft sie öffentlich, er hat seine Kunden.

Was also die Lohnarbeiter charakterisiert und sie vom selbständigen Arbeiter unterscheidet, ist, daß dieser seine Arbeitsprodukte öffentlich, an Kunden verkauft, während der Lohnarbeiter seine Arbeit einem Herrn verkauft; er hat, wenn man so will, nur einen einzigen Kunden, den Arbeitgeber.

Und was folgt aus diesem Unterschied der Lage? Daß der selbständige Arbeiter, sei er großer Unternehmer oder kleiner Zeitungsverkäufer, die Möglichkeit hat, zu gewinnen oder zu verlieren; der Zeitungsverkäufer wird an dem Tage, an dem es eine große Neuigkeit gibt, eine Schlacht, ein großes Verbrechen, oder Wahlen, alle Zeitungen verkaufen und viel Geld verdienen; an andern Tagen wird er keine verkaufen, im Gegensatz dazu hat der Lohnarbeiter nichts zu verkaufen, denn er hat, wie ich sagen möchte, sich selbst verkauft und hängt von dem ab, der ihm die Arbeit gegeben hat und sie ihm wieder entziehen kann.

Die Nationalökonomen lehren, daß die Tatsache, Lohnarbeiter zu sein, große Vorteile hat; man kann sich in der Tat denken, daß, wenn dieses Rechtsverhältnis nicht starke Gründe für sich hätte, es sich nicht für Millionen und Millionen von Fällen verallgemeinert hätte, bis es das normale Rechtsverhältnis für die große Mehrzahl unserer Mitmenschen wurde. Der Vorteil, sagt man, liegt gerade in der Tatsache, kein Risiko zu tragen und auf ein festes Einkommen zählen zu können, was in der Tat eine große Wohltat besonders für denjenigen ist, der nur das Nötigste zum Leben hat. Ich habe nichts dagegen. Immerhin liegt eine gewisse Ironie darin, die Lage des von der Entlohnung abhängig gewordenen Proletariers mit der des Rentners zu vergleichen, der z. B., wenn er Geld anzulegen hat, es lieber in Obligationen als in Aktien anlegt, um kein Risiko zu haben, und einer festen Rechtsordnung sicher sein will. In Wirklichkeit hat der Proletarier nicht die Wahl, ob er Lohnarbeiter oder selbständiger Produzent werden will; er muß in ein Lohnverhältnis einwilligen, weil er ganz einfach nicht anders kann. Nicht ein Abwägen von Vorteilen oder Nachteilen, sondern die Notwendigkeit bestimmt den Menschen dazu, Lohnarbeiter zu sein oder nicht. Um selbständiger Arbeiter sein zu können, braucht man Kapital, gleichviel ob groß oder klein, denn man kann kein Unternehmen schaffen, ohne gewisse Betriebsmittel zu haben; sogar der Zeitungsverkäufer, von dem ich sprach, muß die nötige Geldsumme haben,

um seinen täglichen Zeitungsvorrat zu kaufen. Nun hat aber die Mehrzahl der Menschen keinerlei Betriebsmittel und folglich keine freie Wahl.

Die Folgen dieser Lage der Dinge müssen sowohl für das Glück der Lohnarbeiter als auch für den produktiven Ertrag ihrer Arbeit unheilvoll sein. So beschreibt Fourier die Ordnung der Lohnarbeit: „Es ist in der Heil. Schrift deutlich gesagt, daß die Arbeit eine Strafe des Menschen sei. Adam und seine Nachkommen sind dazu verdammt, ihr Brot im Schweiße des Angesichts zu essen, das ist schon ein Fluch. Aber wir erlangen noch nicht einmal die Arbeit, von der dieses erbärmliche Brot abhängt, wie oft fehlt einem Arbeiter die Arbeit, von der sein Lebensunterhalt abhängt. Der zweite Fluch ist, nur eine Arbeit erlangen zu können, deren Ertrag dem Arbeitgeber und nicht ihm selbst zugute kommt. Den Arbeiter hat noch ein dritter Fluch getroffen, die Krankheiten, die ihn infolge des Übermaßes an Arbeit befallen, die der Arbeitgeber von ihm fordert. Noch ein weiterer Fluch, verachtet und als Bettler behandelt zu werden, weil es ihm am Nötigsten fehlt und er einwilligt, es mit einer widrigen Arbeit zu erkaufen. Er wird ferner noch dadurch geplagt, daß er weder eine Beförderung noch genügenden Lohn erlangen wird und daß sich zum Kummer über das gegenwärtige die Aussicht zukünftiger Leiden gesellt, daß er zum Henker geschickt werden kann, wenn er nach Arbeit verlangt, die ihm schon morgen fehlen kann."

Und Fourier fährt fort: „Indessen ist die Arbeit die größte Freude mancher Geschöpfe, wie z. B. des Bibers, die die Untätigkeit vorziehen könnten, aber Gott hat sie mit einem Trieb ausgestattet, der sie zur Geschicklichkeit erzieht und sie ihr Glück in der Arbeit finden läßt. Warum sollte er uns nicht die gleichen Wohltaten gewährt haben? Welcher Unterschied besteht zwischen ihrer und unserer Beschaffenheit? Die Engländer und Franzosen arbeiten aus Furcht vor Hungersnot, die ihre armseligen Haushaltungen bedroht. Die Griechen und Römer, deren Freiheit man gerühmt hat, arbeiteten aus Sklaverei, aus Furcht vor Leibesstrafen, wie heute die Neger in den Kolonien. Die gesellschaftliche Arbeit kann eine starke Anziehung auf das Volk ausüben, aber sie muß in allen Punkten von den Formen abweichen, die sie bei der gegenwärtigen Lage der Dinge so verhaßt macht."

Es bleibt noch übrig zu wissen, welches die Mittel sind, um die abschreckende in die anziehende Arbeit zu verwandeln.

Das sind, nach Fourier, die Bedingungen, die zu erfüllen sind, und die bei der genossenschaftlichen Produktionsordnung erfüllt werden. Sie werden bei der Aufzählung bemerken, daß ich Ihnen Vorschriften nennen werde, die die industrielle Praxis schon einhält. Im Gegensatz dazu sind

andere offenbar von der Erfahrung verworfen worden. Ich werde sie rasch einer Prüfung unterwerfen.

2. Die zur Umwandlung des Lohnsystems nötigen Bedingungen.

Die erste Bedingung, die Arbeit anziehend zu gestalten, ist, daß sie in einer anziehenden und angenehmen Umgebung verrichtet wird; man verteilt die industriellen Werkstätten auf das Land, anstatt sie in den Städten in den abscheulichen Arbeitervierteln anzuhäufen, die ungefähr zur Zeit Fouriers entstanden und seitdem unheimlich gewachsen sind.

Es ist sehr bemerkenswert, daß diese Hauptsorge, die Industrie auf das Land zu verlegen und die Anhäufung der Städte zu vermindern, schon vor hundert Jahren klar und bündig ausgesprochen worden ist.

Aber das ist nicht alles. Die Werkstatt soll dem Arbeiter „einen gefälligen und sauberen Anblick" bieten.

Ich lenke Ihre Aufmerksamkeit auf diesen Punkt, der wahrhaft bewundernswürdig ist, denn zur Zeit Fouriers trug niemand von den Industriellen Sorge, die Fabriken sauber, gefällig und angenehm für die einzurichten, die dort arbeiteten. Das ist eine Fürsorge, die erst viel später, etwa in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auftauchte, und dann in England und den Vereinigten Staaten die vortrefflichen Fabriken ins Leben rief, in denen man alles ausfindig zu machen suchte, um die Arbeit angenehmer zu machen, indem man dem Arbeiter eine nicht nur saubere, sondern, wie Fourier es wollte, gefällige Umgebung bietet, mit fahrbaren Bibliotheken, die man umlaufen läßt, damit die Arbeiter in den Pausen die Bücher auswählen können, die ihnen zusagen, mit Erholungsräumen, Gärten, Sportgeräten, Klavieren und zum mindesten da, wo Arbeiterinnen beschäftigt sind, mit ausprobierten Sitzgelegenheiten, um Ermüdung zu vermeiden, und natürlich auch Ablegeräumen, wo die Arbeiter und Arbeiterinnen ihre Arbeitskleidung an- und ausziehen, mit Waschgelegenheiten, Duschen und Bädern. Aber diese Fabriken sind ebenso wie die von Fourier vorgeahnten in Frankreich noch beinahe unbekannt. Und die Industriellen, die sich nach diesen Vorbildern richten wollten, würden sich sogar der Gefahr aussetzen, nicht nur von den Industriellen, sondern selbst von den Arbeitern ein wenig lächerlich gemacht zu werden.

Diese Umwandlung der Industrie setzt tatsächlich eine vorherige Wandlung des Geisteszustandes der Arbeiter voraus. Sie setzt voraus, daß der Arbeiter die Ausgaben zu würdigen weiß, die zu diesem Zweck gemacht werden. Die amerikanischen Industriellen, die in ihren Fabriken einen prächtigen Aufwand machen, tun es nicht allein aus Menschenliebe, oder noch weniger aus ästhetischem Gefühl. Sie sagen: „es macht sich bezahlt",

das ist der amerikanische Ausdruck. Sie wollen damit sagen, daß ihre Arbeiter verstehen, daß man sie wie Menschen und nicht wie bloße Produktionswerkzeuge behandelt, und daß sie die Art, wie man sie behandelt, anerkennen, indem sie mit neuer Lust und einem ganz anderen Bewußtsein an die Arbeit herangehen.

Bei uns sucht der Arbeiter sein Vergnügen außerhalb der Arbeit, um sich von ihr zu befreien, er käme gar nicht auf den Gedanken, es in der Arbeit selbst zu suchen.

Die zweite Bedingung: „Die Arbeitsteilung muß bis zum höchsten Grade ausgebildet sein, um jedes Geschlecht und jede Altersstufe zu der Tätigkeit zu bestimmen, die ihnen angemessen ist."

Vielleicht sind Sie überrascht, die Arbeitsteilung, die im allgemeinen als Hauptursache der Langeweile, Einförmigkeit und Erniedrigung bezeichnet wird, die die Arbeiterklasse unter der Herrschaft der Großindustrie quält, von Fourier unter die wesentlichen Vorbedingungen der anziehenden Arbeit eingereiht und besonders stark betont zu finden. Zweifellos, aber die Arbeitsteilung, wie Fourier sie sich vorstellt — in Reihen eingeteilt und von kurzer Dauer — gestattet eine doppelte Verbesserung: die der Kürze und der Abwechslung der Beschäftigungen. Ich erörtere nicht die Frage, ob diese oder jene Einteilung auszuführen ist, — ich sage gleich, daß ich es nicht glaube — aber ich will nur den Vorwurf des Widerspruchs zurückweisen, der sich natürlich aufdrängt. Der Arbeiter, der zu einer Menge von Berufen herangezogen würde, jedem aber nur kurze Zeit widmete, würde dadurch ein technischer Spezialist in vielen Erwerbszweigen werden, d. h. ein Polytechniker im etymologischen Sinn des Wortes.

Die Arbeitsteilung im Fourierschen Sinn, weit davon entfernt, Eintönigkeit zu verursachen, steht im Einklang mit dem, was Fourier den Schmetterlingstrieb nannte (papillonne).

Die dritte Bedingung: „daß die Arbeitstätigkeit ungefähr achtmal am Tag gewechselt wird, da sich die Arbeitsfreude bei der Ausübung einer landwirtschaftlichen oder gewerblichen Beschäftigung nur 1½ bis 2 Stunden aufrecht erhalten ließe. Daß sie in Gemeinschaften von Freunden eingeteilt wären, die sich aus eigenem Antrieb vereinigt hätten und durch lebhaften Wettstreit angespornt, alles Mögliche aufbieten würden."

Das ist die Einteilung in Reihen, von der ich bei der Landwirtschaft gesprochen habe. Ich habe erklärt, daß jede Reihe sich einem genau bestimmten Zweck widmen mußte, um zu gleicher Zeit die Neigung zur Nacheiferung, die er Geheimnistrieb (cabaliste) und die Lust zur Abwechslung, die er Schmetterlingstrieb nannte, zu befriedigen.

In diesem Plan der Arbeitseinteilung ist bestimmt manches schon vorweggenommen, was die Erfahrung bestätigt hat. Wenn Fourier die Verwirklichung des Achtstundentages erlebt hätte, würde er sie gewiß mit Beifall aufgenommen haben. Aber die Ordnung der kurzen Arbeitstage ist nicht ganz dasselbe wie Fouriers System der „kurzen Arbeitsdauer", die fünf- bis sechsmal am Tag aufeinander folgen und bei der die Arbeit jedesmal wechseln sollte. Der kurze Arbeitstag hat den Zweck, dem Arbeiter die nötige Zeit zu lassen, um sein Leben als Staatsbürger, Familienvater und als mit Verstand begabtes Wesen zu leben. Aber so sehr diese Sorge gerechtfertigt ist, so sehr scheint das System, den Tag in kleine Stücke zu schneiden, bei praktischer Anwendung absurd. Eines der psychologischen Gesetze der Arbeit ist der Zeitverlust, den die Vorbereitung für jede Handarbeit und, wie wir wissen, auch für jede geistige Arbeit erfordert; ob es sich darum handelt, sich an seinen Schreibtisch zu setzen, um einen Artikel zu schreiben oder sich auf ein Examen vorzubereiten, die ersten Minuten sind die schwersten und mehr oder weniger verloren. Wenn man 5 oder 6 Arbeitszeiten am Tag hat, und sich bei jeder auf eine neue Arbeit einstellen muß, so werden sich am Ende des Tages fast ebensoviele vergeudete wie nützlich angewendete Minuten ergeben.

Wenn man diese, man kann schon sagen kindliche Idee Fouriers mit dem System vergleicht, von dem heute jedermann spricht, dem Taylorsystem, das im Gegensatz dazu darin besteht, die tägliche Arbeit so zu regeln, daß keine Sekunde verloren geht, das man die durch Zeitmesser kontrollierte Arbeit nennt, bei der jede Bewegung des Arbeiters mit einer ganz mechanischen Genauigkeit gemacht werden muß, dann kann man den Unterschied zwischen einer erdachten und einer wissenschaftlichen Methode richtig einschätzen.

Ich füge hinzu, daß sogar von dem Gesichtspunkt, der Fourier ausschließlich beschäftigt, d. h. vom Gesichtspunkt der anziehenden Arbeit, keine wirkliche Anziehung in der Tatsache liegt, daß ein Eindruck wechselt und in bestimmten Zeiträumen wiederkehrt. Der Schüler des Gymnasiums, der weiß, daß er jeden Montag eine Stunde Griechisch, jeden Dienstag Geschichte, jeden Mittwoch Mathematik hat, findet das durchaus nicht unterhaltend. Oder der Gast an einem Mittagstisch, der weiß, daß an jedem Wochentag das bestimmte Gericht wiederkehrt, Kalbfleisch, Nudeln, Kompott, hat nicht das mindeste Vergnügen daran: es gibt im Gegenteil nichts Ermüdenderes als eine stets gleichbleibende Abwechslung.

Aber lassen wir den Irrtum der wechselnden Arbeit beiseite; ich glaube indessen doch, es gilt festzuhalten, daß es der Arbeitsteilung nicht widerspricht, wenn der Mensch sein ganzes Leben lang den gleichen Beruf ausüben

muß, ebenso wenn er sich im Gegenteil in mehreren Arten der Arbeit spezialisieren kann, ohne vom Gesichtspunkt der technischen Geschicklichkeit aus etwas dabei zu verlieren. Vielleicht wird das ein wertvolles Hilfsmittel für den Arbeiter, wie man im Volksmunde sagt, mehrere Eisen im Feuer zu haben.

Es gibt in Amerika Menschen, die ich weiß nicht wie viele Berufe ausgeübt haben, und die sogar zum Schluß Präsident der Republik geworden sind, ohne daß diese Veränderungen irgend eine ihrer Fähigkeiten vermindert hätten, ganz im Gegenteil. Und diese Eigenschaft, mehrere Berufe ausüben zu können, ist gerade einer der Vorteile, die man von der berufsmäßigen fachlichen Erziehung erwartet.

In Rußland werden fast alle diejenigen, die im Sommer landwirtschaftliche Arbeiter sind, im Winter Industriearbeiter, weil in dieser Jahreszeit die Erde nicht bearbeitet werden kann; diese Halbierung der Arbeit hat große Vorteile.

Die vierte Bedingung ist, daß „bei der Verteilung der Arbeitsaufgaben jeder, ob Mann, Frau oder Kind, das volle Recht auf Arbeit und ferner das Recht hat, jederzeit und bei jedem beliebigen Arbeitszweig einzuschreiten" (intervenir).

Das Recht einzuschreiten heißt, nicht mehr ein bloßes Werkzeug zu sein, „hands", wie die Engländer vom Arbeiter sagen, er ist nur „Hand". Das Recht einzuschreiten, bedeutet das Aufsichtsrecht des Arbeiters über die Arbeitsverfassung. Dieses Aufsichtsrecht des Arbeiters, das heute die Hauptforderung aller Arbeitersyndikate ist, — das man aber noch nicht geneigt ist, ihnen so weit zuzuerkennen, wie es sein müßte — findet sich, wenn auch nicht vollständig, so doch klar ausgesprochen in dem Text, den ich eben zitiert habe.

Die fünfte Bedingung ist die, daß die Arbeit nicht mehr unter der Herrschaft des Lohnsystems, sondern unter der der Genossenschaft geschehen soll. Hier müssen wir einen Augenblick Halt machen, denn hier stehen wir vor einem Grundsatz von ungeheurer Tragweite: der Ersetzung der Lohnarbeit durch die genossenschaftliche Arbeit.

Wir haben tatsächlich gesehen, es ist der wesentliche Grundzug des Lohnsystems, und zwar sowohl von der juristischen als auch von der ökonomischen Seite, daß wer immer sich als Lohnarbeiter verdingt, zugleich auf alle Rechte auf sein Arbeitsprodukt verzichtet, das dem Arbeitgeber gehört. Das ist, nach Fourier, der Hauptfehler des Lohnsystems; damit die Arbeit anziehend ist, muß der Arbeiter die Sicherheit haben, die Früchte seiner Arbeit zu ernten, wenn nicht in Naturerzeugnissen wie

der Bauer — was weder immer möglich noch wünschenswert ist — so doch in Gleichwertigem.

Aber wie kann man dahin gelangen? Man kann die Herrschaft des Lohnsystems nicht durch eine vollkommene Regelung, wie durch die Verallgemeinerung des Eigentums, ersetzen, d. h. durch eine Wirtschaftsordnung, bei der jeder, da er Grundbesitzer oder Kapitalist ist, für eigene Rechnung arbeitet, und folglich nicht nötig hat, seine Arbeitskraft als Lohnarbeiter zu verkaufen. Dies Ideal wird noch von einer gewissen Schule, den Vertretern des Mittelstands, hochgehalten: sie denken, man könnte eine Wirtschaftsordnung verwirklichen, bei der das Eigentum so weitgehend aufgeteilt und vermehrt wäre, daß jeder genug hätte, um seine Bedürfnisse zu befriedigen.

Aber das ist eine Wirtschaftsordnung, die durch die ökonomische Entwicklung heute vollkommen überholt ist, ihr widerspricht der Kleinbetrieb. Und sogar vom sozialistischen Standpunkt aus ist sie nicht weniger hassenswert als die kapitalistische Wirtschaftsordnung der Großindustrie, denn sie neigt dazu, die individualistische Einstellung aufs höchste zu entwickeln, wie wir es beim Bauern in allen den Ländern sehen, in denen diese Wirtschaftsordnung verwirklicht ist.

Wenn man nun kein Lohnsystem mehr will, und doch nicht daran denken kann, es durch Verallgemeinerung der kleinen Einzelunternehmungen zu ersetzen, so bleibt nur noch ein Ausweg: die Unternehmung auf dem Weg des Zusammenschlusses von Arbeitern mit anteiligem Eigentumsrecht, mit andern Worten die Arbeiterproduktionsgenossenschaft.

Das ist heute ein Gemeinplatz, war es aber zu Fouriers Zeit noch nicht. Er hat die Wahl zwischen diesen zwei Möglichkeiten ganz klar gesehen; hören wir ihn selbst darüber: „Es können nur zwei Arten der Unternehmungsformen bestehen, nämlich entweder ein Zustand der Zerstückelung, der Landbau durch Einzelfamilien, wie wir es heute sehen, oder die Genossenschaft. Gott, der weise Spender, hat nicht die individuelle Beschäftigung geplant, denn die Einzelhandlung trägt die Keime zu ihrer Auflösung in sich, von denen jeder einzelne genügen würde, um eine Menge Zerstörungen zu verursachen."

„So faul der Mensch erscheint, wenn er für fremde Rechnung arbeitet, so wird er ein Wunder an Fleiß von dem Augenblick an, wo ihn die Genossenschaft mit dem Geist des Eigentums und der Beteiligung umgibt. Man sagt von ihm: Er ist nicht der gleiche Mensch, man kennt ihn nicht wieder. Warum? Weil er Eigentümer geworden ist, ist sein Eifer viel bedeutsamer geworden, da er für eine Menge seiner Genossen und nicht nur für

sich selbst arbeitet, wie ein kleiner Landwirt, der nichts weiter wie ein Egoist ist."

„Der aneifernde Einfluß der Genossenschaft, der schon im gegenwärtigen Staat bemerkenswert ist, wird im Zustand der Harmonie noch in ganz anderem Maße wirksam sein."

Sein berühmtes Phalansterium ist nichts anderes als eine Produktivgenossenschaft von Arbeitern, die gemeinsame Eigentümer ihrer Arbeitswerkzeuge, der Erde, der Maschinen und ihrer Arbeitsstätten sind, die die Unternehmung alle gemeinsam durch die Genossenschaftsversammlungen leiten und die gemeinsam am Ertrag teilhaben. Das heißt nicht, daß sie die Produkte in ganz gleicher Weise, sondern daß sie sie nach ganz bestimmten, sehr komplizierten Regeln verteilen, auf die wir an anderer Stelle zurückkommen werden.

„In dieser Wirtschaftsordnung, sagt er, verschwinden sowohl die Mißstände des Lohnsystems als auch der isolierten Einzelunternehmung. Wenn der Anteil eines Arbeiters in der Harmonie (en harmonie) nur $1/_{20}$ beträgt, so ist er Eigentümer und hat vollen Anteil an allem: alles ist sein Eigentum und er ist an der Gesamtheit der beweglichen und unbeweglichen Güter beteiligt."

3. Die Garantie des Existenzminimums.

Endlich gibt es noch eine letzte Bedingung, die Fourier in seinem Text mit einem großen, horizontalen X bezeichnet, was in seinem Zauberbuch den „Angelpunkt" oder die Hauptbedingung bedeutet. Dieser Angelpunkt ist, daß das Volk in der neuen sozialen Ordnung sich der Garantie eines Wohlstands, eines für Gegenwart und Zukunft ausreichenden Minimums erfreuen wird. Fourier übertreibt nicht, wenn er diesem Grundsatz der Garantie eines Existenzminimus große Wichtigkeit beimißt. Tatsächlich handelt es sich nicht nur um das, was wir heute den Minimallohn nennen, d. h. um die den Unternehmern mancher Industrien durch Gesetz auferlegte Verpflichtung, ihren Arbeitern einen so hohen Lohn zu zahlen, daß sie davon leben können. Die Garantie des Minimums würde in der Wirtschaftsordnung des Phalansteriums ganz anders aussehen!

Um sie zu verstehen, wird nichts geringeres verlangt als die Geschichte der Arbeit kurz zu überblicken. Die Geschichte der Arbeit zeigt, daß sie keine andere Triebfeder gekannt hat als den Zwang, einen Zwang, der allerdings in allmählich immer milderen Formen ausgeübt wurde.

In der Antike, bei der Sklavenwirtschaft, war es ein äußerer Zwang, der mit der Peitsche oder dem Stock ausgeübt wurde; er ist in unsrer zivilisierten Gesellschaft verschwunden, und wird nur noch als Strafe ausge-

übt, die man bezeichnend Verurteilung zur „Zwangsarbeit" nennt; doch wird der Zwang hier nicht mehr durch die Peitsche ausgeübt, sondern durch Einsperren in Zellen und Entziehung der Nahrungsmittel.

Sogar für den freien Menschen hat zuerst der Zwang der Not, der Stachel der Bedürfnisse des natürlichen und unvermeidlichen Gesetzes bestanden, das will, daß der Mensch nur von seiner Arbeit leben kann — oder indem er andere für sich arbeiten läßt.

Natürlich haben alle, die es konnten, d. h. die Stärksten, den zweiten Weg vorgezogen und haben andere Menschen gezwungen, für sie das harte Gesetz zu erfüllen. Sie haben sich ersetzen lassen, wie man sich ehemals für den Militärdienst ersetzen lassen konnte.

Aber dieser Form des Zwangs ist eine weniger brutale, aber nicht minder wirksame gefolgt: der freie Proletarier, der zu nichts anderem frei geworden war, als Hungers zu sterben, er war gezwungen, einem Kapitalisten seine Arbeitskraft zu verdingen, um sein Brot zu verdienen: so ist kurz und bündig das Rechtsverhältnis des Lohnsystems gewesen. Der Zwang hat die Form geändert, aber er ist immer noch Zwang.

Solange nun die Arbeit in der ersten Form, der der Sklavenarbeit oder Arbeit unter dem Zwang des Stocks getan wurde, hat sie, wie man zur Ehre der menschlichen Kultur sagen muß, immer nur einen kärglichen Ertrag geliefert. Aus dieser Ursache und nicht etwa aus der Menschenliebe rührt es her, daß diese Wirtschaftsordnung nach und nach von der Erde verschwunden ist.

Unter der zweiten Wirtschaftsordnung hat die Arbeit sicherlich höherstehende Ergebnisse erzielt: indessen leistet der Mensch, der nur aus Not und um sein Brot zu verdienen, arbeitet, mit einem Wort der Lohnarbeiter, nur mangelhafte Arbeit, die dem Ergebnis der selbständigen Arbeit (travail libre) außerordentlich nachsteht.

Welcher Anreiz könnte den Lohnarbeiter auch dazu bestimmen, gut zu arbeiten, da ihm tatsächlich das Interesse am Eigentum fehlt? Es gibt für ihn nur zwei Triebfedern: entweder die Furcht, entlassen zu werden, oder das Berufsgewissen, die Arbeitsehre. Aber vermittelst des ersten der beiden Antriebe, der Furcht entlassen zu werden, wird man vom Arbeiter immer nur ein minimales Ergebnis erlangen, das gerade hinreicht, um der Maßregelung zu entgehen. Und was den anderen Beweggrund, das Berufsgewissen angeht, so wird es leider immer nur von einer Elite verspürt, werden, von der man gestehen muß, daß sie in dem Maße abnimmt, in dem der Geist des Widerspruchs gegen die Wirtschaftsordnung die Beziehungen zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern vergiftet und dahin treibt, aus jedem Arbeiter einen Empörer zu machen. Aus diesem Grunde ist

die Herrschaft des Lohnsystems derart, daß sie sich vom ökonomischen und nicht nur vom sozialen Gesichtspunkt aus gesehen nicht lange halten kann, ohne nicht nur sozialen Krieg, sondern auch die fortschreitende Verarmung des Landes durch die Unfruchtbarkeit der Arbeit im Gefolge zu haben. Aber keine von allen diesen Gefahren konnte man schon zu der Zeit voraussehen, als Fourier sie ankündigte.

Er hat sich nicht darauf beschränkt, sie anzukündigen: er hat das Hilfsmittel bezeichnet, das nach seiner Meinung den Charakter der Arbeit verändern, indem es sie wahrhaft selbständig (libre) d. h. freiwillig machen sollte, es ist kurz gesagt, die Garantie des Existenzminimums. Niemand wird im Phalansterium zur Arbeit gezwungen sein, weder durch Gewalt, selbstverständlich, noch durch Hunger oder den Zwang der Bedürfnisse, denn die Befriedigung dieser Bedürfnisse wird in den Grenzen des Notwendigen allen zugesichert sein, selbst denen, die sich weigern sollten zu arbeiten. Aber Fourier ist davon überzeugt, daß sich niemand mehr weigern wird von dem Tage an, wo jeder sich weigern *könnte*.

Aus diesem Grunde wird im Phalansterium die Bestimmung öffentlich angeschlagen sein, daß jedermann einen Platz am Tisch hat, allerdings nicht am Tisch der ersten Klasse, aber an einem Tisch, der für ihn zum Leben genügt.

Fourier wendet also, wie Sie sehen, nicht den Grundsatz an, der schon vom heiligen Paulus ausgesprochen worden ist, und den die Natur selbst zu gebieten scheint, der lautet: „Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen".

Schriftenverzeichnis von Prof. Ch. Gide (Paris)

La politique commerciale après la guerre. 1917.
Principes d'économie politique. 1921.
Les institutions du progrès social. 1921.
Le phalanstère et le ménage collectif. 1921.
La coopération, la place qu'elle réclame dans l'enseignement économique. 1921.
La coopération, conférences de propagande. 4. Aufl.; 1922.
Ce que peuvent faire les coopératives de consommation pour l'établissement du juste prix. 1922.
Dans quelle mesure le mouvement coopérativ se rattache-t-il au Fourierisme? 1922.
Du contrôle des prix par les organisations privées des producteurs ou de consommateurs. 1922.
De l'intervention des pouvoirs publics pour la réalisation du juste prix. 1922.

Les mouvements des prix et leur causes. 1922.
De la mesure des prix. 1922.
L'école de Fourier et les expérimentations fouriéristes. 1922.
Le système de repartition dans la société fouriériste. 1922.
Gide Ch.; et Rist C. Histoire des doctrines économiques depuis les physiocrates jusqu'à nos jours. 1922.
Cours d'économie politique. 7. u. 8. Aufl. 1923.
La lutte pour le profit. 1923.
Histoire des associations coopératives de production. 1923.
Les divers types d'associations coopératives de production. 1923.
Qu'est ce que le profit? 1923.
L'actionnaire et le dividende. 1923.
L'entrepreneur et le profit. 1923.
Les sociétés coopératives de consommation. 4. Aufl.; 1924.
Le programme coopératiste et le syndicalisme. 1924.
Le programme coopératiste et le salariat. 1924.
Le logement et l'hygiène. 1924.
Le programme coopératiste et le socialisme religieux. 1924.
La crise du logement. 1924.

Die Lösungen des sozialen Problems und das Eindringen des Sozialismus *

von Christian Cornélissen (Paris)

Bei näherer Betrachtung der allgemeinen Entwicklung der modernen ökonomischen Kräfte bemerkt man, daß diese Entwicklung in ihren großen Zeugen überall dem Prinzip des kleinsten Mittels folgt, das jeden Fortschritt beherrscht.

Das moderne Kaufhaus ist ein natürliches Erzeugnis der Handelsentwicklung, das von dem unwiderstehlichen Bestreben des Produzenten geschaffen wurde, den letzten Verbraucher auf dem kürzesten Wege zu erreichen, ohne alle Vermittlung des Groß- und Kleinhandels von ehemals durchlaufen zu müssen. Es wäre eine reaktionäre Maßregel, nach der Entstehung dieses Warenhauses in den großen Zentren wieder zu dem Geld und Zeit vergeudenden System vergangener Zeiten zurückzukehren; und für zahlreiche Waren wäre das eine soziale Unmöglichkeit, wie es eine physikalische Unmöglichkeit ist, einen Bach bergauf fließen zu lassen. Ebenso wäre es, nach der Entstehung der kapitalistischen Verbände und Bündnisse, der Kartelle und Trusts reaktionär und ökonomisch unmöglich, zur zügellosen Konkurrenz, zu den chaotischen Zuständen des „Kampfes aller gegen alle" zurückgelangen zu wollen, die den Aufbau der Großindustrie gestört haben

Dieselben Regeln der Gesellschaftsentwicklung nach dem Prinzip des kleinsten Mittels führen uns zu der Annahme einer sozusagen unbegrenzten Zukunft für die kapitalistische Unternehmung in allen Ländern junger Zivilisation, wo Initiative, die Fähigkeit leichter Anpassung und die Begabung zu kommerzieller Spekulation unentbehrliche Bedingungen des industriellen Unternehmens sind.

Wieder dieselben Regeln bringen uns zu dem Schluß, daß die Gewerkschaften, die Konsumgenossenschaften wie der Staatssozialismus eine durchaus gesicherte Zukunft auf solchen Spezialgebieten ihrer Betätigung und unter solchen Bedingungen haben, mit denen sie ökonomische Vorteile

---

* Autorisierter Vorabdruck aus „Die ökonomischen Grundlagen des Klassenkampfs".

im Vergleich zu der Ordnung, deren Zerstörung sie beabsichtigen, aufweisen und der Menschheit wirkliche Dienste leisten können. Dank der Macht endlich, die die arbeitenden Klassen durch die Organisation gewinnen, werden sie in Zukunft zur Leitung der Fabriken, Werkstätten, Handelshäuser und wichtigsten Verkehrsmittel kommen, aber nur unter der Bedingung, daß sie imstande sind, unter sich einen genügenden Kern von Menschen mit der Befähigung zu bilden, die kapitalistische Auslese in allen Gebieten der Erzeugung und des Austausches, die jeweilig erkämpft sind, zu ersetzen. Aber solange die Arbeiterklassen diese Fähigkeiten nicht entwickeln, werden sie unweigerlich unter der Herrschaft einer besonderen Kaste einzelner Kapitalisten oder Staatsbeauftragter bleiben. Der Unterschied zwischen den beiden Systemen der Privat- oder Staatsherrschaft wird nicht beträchtlich sein.

Wie weit sind wir von dem naiven Glauben an nur eine Lösung eines einzigen „sozialen Problems" entfernt, wie weit von dem marxistischen Dogma besonders, wonach die Akkumulation der Kapitalien unabänderlich zur Enteignung der Mehrheit durch die Minderheit, und zur Entstehung eines Proletariats führen würde, in dem Elend, Bedrückung, Sklaverei, Entartung und Ausbeutung sich vermehrten, bis der zunehmende Widerstand dieses verkommenen Proletariats mit der „Expropriation der Expropriateure" endigte[1].

Ersichtlich haben nicht nur kapitalistische Bündnisse und Verbände die Stelle der schädlichen Konkurrenz eingenommen. Auch eine vorläufige Verstärkung der wirtschaftlichen Kraft und der materiellen Wohlfahrt der arbeitenden Klassen hat sich in der Gesellschaftsentwicklung geltend gemacht — die Arbeitersyndikate haben nicht umsonst gearbeitet —; man stellt vor allem andern fest, daß es in den modernen Ländern mehrere soziale Fragen anstelle einer einzigen gibt, bei denen die eine mit der andern verflochten ist. Mindestens ein Dutzend Lösungen der großen ökonomischen Probleme werden sich in Zukunft aufdrängen, die nach den Produktionszweigen und der Entwicklung des sozialen Milieus sich unterscheiden. In unserem Werke über den Lohn haben wir feststellen müssen, daß es in den modernen Ländern nirgendwo ein gleichartiges Proletariat gibt, aber daß es in Wirklichkeit verschiedene Schichten von Nichtbesitzenden und Lohn- und Gehaltsempfängern gibt, die trotz der tatsächlichen und augenscheinlichen Gleichartigkeit ihrer Lage dennoch durch unmittelbare Interessen tiefe Unterschiede aufweisen können, unter sich so gut wie in ihrer speziel-

---

[1] Karl Marx, Das Kapital, Bd. I, Kap. XXIV. S. 798. Vgl. unsere Kritik in der „Théorie de la valeur" 3. édit. Kap. VII. S. 159—160.

len Beziehung zum kapitalistischen Arbeitgeber. Man kann ebenso bemerken, daß der „Kapitalismus" keineswegs eine gleichförmige wirtschaftliche Ordnung ist und es in Wirklichkeit verschiedene Schichten von Kapitalisten gibt, die sich wegen ihrer unmittelbaren Interessen und trotz ihrer gemeinsamen Herkunft gegenseitig bekämpfen und hinsichtlich ihrer Beziehungen zu Produzenten und Konsumenten unterscheiden können.

Das Problem des Eigentums und seine zukünftige Lösung sind in den Gebieten der Industrie, wo jeder Quadratmeter von der Bevölkerung als Teil des Gemeingutes zurückgefordert werden wird, andere als für das abgesonderte platte Land, wo das Privateigentum bestimmt zu sein scheint, sich noch lange zu erhalten, selbst in den fortgeschrittensten Ländern. Dieses Eigentum wird sich besonders dort erhalten, wo es durch ländliche Formen von Kooperation und Kommunismus verstärkt wird, die zur Erhöhung der Konkurrenzkraft der Landbewohner dienen.

Das Problem und seine Lösung unterscheiden sich für die Länder mit alter und neuer Zivilisation, für die vor langer Zeit errichteten und die jungen Industrien, für die kleinen Luxusindustrien und das Kunstgewerbe, wo die Produktionsgenossenschaften der Arbeiter mit Erfolg einzelne unabhängige Kräfte anstellen, und für die großen Schlüsselindustrien, wo Unternehmer und Arbeiter, beiderseits stark organisiert, sich Schritt für Schritt das Terrain streitig machen. Die Lösung der sozialen Frage wird noch ein besonderes Gepräge für die ein „natürliches Monopol" bildenden Industrien annehmen, wo die Gemeinschaft der Bürger ihren Willen leicht zugunsten der Verstaatlichung oder Vergemeindung der Unternehmungen geltend machen kann.

Endlich wird man in zahlreichen Zweigen der Verteilung und selbst in gewissen Zweigen der Erzeugung die Verbraucher mit den Produzenten wetteifern sehen, während jede Partei die ihr eigene Lösung durchzusetzen sucht.

Alle diese hauptsächlichen und andere weniger wichtigen Lösungen wird, so sagten wir, dasselbe grundlegende Prinzip des kleinsten Mittels herbeiführen, nach dem sich die leistungsfähigen, ihrer gesellschaftlichen Umgebung am besten entsprechenden Industrien entwickeln, während die weniger widerstandsfähigen sich umbilden oder verschwinden.

Aber bezüglich des Menschen zeigt sich das Prinzip des kleinsten Mittels nicht nur im Physischen und Technischen einzigartig, wie es für die anorganische Natur in Betracht kommt, sondern gleichfalls im Physiologischen und Psychologischen, wo Faktoren des persönlichen Temperaments, ethnische und historische Faktoren beständig eingreifen und die Wirkung der wirtschaftlichen und materiellen Faktoren durchkreuzen.

Eine Erfindung, ein neuer vom technischen Standpunkt ausgezeichneter Fabrikationsprozeß kann doch unbrauchbar bleiben, weil seiner Anwendung zuviel Widerstand aus physiologischen und psychologischen Gründen begegnet.

Zum Beispiel würde das Taylorsystem bei Anwendung auf die Arbeitermassen vom technischen Standpunkt in einer Industrie sehr schätzenswerte Ergebnisse liefern, aber möglicherweise verweigern es die organisierten Arbeiter energisch, sich in der Organisation der Produktion eisernen und stählernen Maschinen ähnlich machen zu lassen und bestehen auf der Erhaltung einer gewissen Menschenwürde und persönlichen Unabhängigkeit. Unter diesen Umständen ist es möglich, daß die strenge Anwendung des Gesetzes vom geringsten Widerstand fordert, daß die Prozesse vervollkommneter Technik, die das Taylorsystem im Auge hat, durch weniger raffinierte Methoden ersetzt werden, die aber der intellektuellen und moralischen Verfassung zivilisierter Arbeiter besser entsprechen. Diese vollkommenen Methoden werden also abgeändert und soweit angewandt werden, wie sie nicht auf den Widerstand der Arbeiter stoßen und sich den Sitten und Gewohnheiten der Bevölkerung leichter anpassen.

Wir treffen entsprechende Fälle des Arbeiterwiderstands gegen Stücklohn, gegen Zwischenmeister (Schwitzsystem), gegen Naturallohnzahlung (Trucksystem), gegen Geldstrafen und die Einbehaltung vom Lohn.

Es ist sogar möglich, daß der Umlauf der Produkte auf Widerstand psychologischer und moralischer Natur stößt, der unüberwindlich erscheint, nachdem die Warenproduktion ohne Hemmung verlaufen ist. Die Verbraucher brauchen nur die Annahme gewisser Produkte zu verweigern, wenn die Waren z. B. aus boykottierten Betrieben stammen.

In allen diesen Fällen entscheidet das Gesetz des geringsten Widerstands, welchen Weg die menschlichen Anstrengungen schließlich einschlagen, um sich den gegebenen Bedingungen anzupassen und wie in großen Zügen das gesellschaftliche Leben ablaufen wird.

Die Faktoren psychologischer Art müssen ganz besonders in Betracht gezogen werden, wenn man über die wirtschaftliche Lage des kleinen Geschäftsmanns oder des unabhängigen Handwerkers urteilen will, die sich trotz aller technischen Schwierigkeiten und oft mit weniger Verdienst als der Industriearbeiter erhalten; oder wenn man sich die Fortschritte der Arbeiter-Produktivgenossenschaften, der Konsumgenossenschaften und verschiedener Unternehmungen des Gemeinde- und Staatssozialismus erklären will. Die ökonomischen Vorteile und die der Menscheit erwiesenen Dienste, die wir weiter oben als unumgängliche Bedingung des end-

gültigen Erfolges der Industrie-, Handels- usw. Betriebe jeder Art betrachtet haben, können auch in der Verbesserung der Arbeitsbedingungen, in der fortschreitenden Emanzipation und Unabhängigkeit der Arbeiter oder in der Zunahme des Wohlstands der Verbraucher bestehen, wie in der Realisierung materieller Gewinne für die Unternehmer.

Offensichtlich hat eine staatssozialistische Unternehmung die Aufstellung günstiger Bilanzen, die Reingewinne aufweisen, nicht unbedingt nötig; es kommt darauf an, daß ihre Leistung vom Standpunkte der allgemeinen Zivilisation für nützlich angesehen werden kann.

Ebenso weit, wie wir bei dem gegenwärtigen Stand der Wirtschaftswissenschaft von dem positiven Glauben an eine einzige soziale Frage entfernt sind, die eine einheitliche Lösung in allen Klimaten, für alle Industrien, in irgendwelchem gesellschaftlichen Milieu und trotz aller Verschiedenheiten und Volkscharaktere erfordert, so wenig lassen wir dieses andere Dogma von früher zu, wonach die Gesellschaftsentwicklung notwendig tiefgreifende Veränderungen des Wirtschaftslebens, spontan und fast automatisch, durch das Spiel einander entgegengesetzter Kräfte und unter der Form eines Umsturzes mit sich bringen muß. Die Zusammenbruchstheorie der alten Marxisten, die zu einer Zeit allgemeiner Depression in der Industrie entstand, wird ebenso kategorisch durch die Tatsachen widerlegt wie die Theorie vom Verschwinden der Mittelklassen und der wachsenden Verarmung der Volksmassen (Verelendungstheorie), von der weiter oben die Rede war.

Es ist vollkommen richtig, daß eine Eigentumsentwicklung im Gange ist, die sich ebenso sehr auf die Produktionsmittel im Besonderen wie auf den Verbrauch und auf das ganze Gesellschaftsleben überhaupt erstreckt. Diese Entwicklung greift sogar um sich, trotz dem Widerstande der alten Formen des Individualeigentums und der Möglichkeiten, sie nach mehreren Richtungen hin aufrecht zu erhalten. Wir können ebenso feststellen, daß die Leitung der Unternehmungen in verschiedenen Zweigen der Produktion und der gesellschaftlichen Verteilung demokratischer wird, während sich in andern Zweigen das Industrieeigentum, das sich unter der Form von Kartellen und Trusts entwickelte, immer mehr bekämpft sieht. Indessen sind offensichtlich die Fortschritte der Sozialisten und Kommunisten und die Demokratisierung des ganzen Gesellschaftslebens bis jetzt nur nach und nach, in langsamem und unaufhörlichem Vordringen verwirklicht worden. Alle sozialen Revolutionen, die sich in den modernen Ländern erheben können und tiefer greifen als einfache politische Umstürze, können nur die Folge von beständigen ökonomischen Umwandlungen sein, die das Gesellschaftsleben der letzten Jahrzehnte gekennzeichnet haben.

Wir leugnen nicht damit, daß spontane soziale Erschütterungen entstehen und die Welt plötzlich vor eine Reihe von vollendeten Tatsachen stellen können, die auf einer neuen Gesellschaftsordnung beruhen; die russische Revolution ist dafür ein wichtiges Beispiel. Die neuen gesellschaftlichen Mächte, die sich langsam, nach und nach unter der alten Ordnung entwickelt haben wie der Keim im Ei, brechen dann die Hülle der Gesetze und Gewohnheiten. Ein neues soziales Leben ist plötzlich gekommen und bereit aufzublühen. Das ist eine in der Soziologie wie in der Biologie wahre Erscheinung.

In der Biologie hat die darwinistische Theorie von der natürlichen Auswahl, die ungeheure Entwicklungsperioden erfordert, um merkliche Fortschritte in der Natur zu bewirken, allein das Problem vom Ursprung der Arten nicht zu lösen vermocht; man erkennt heutzutage, daß die Natur nicht nur langsam Schritt für Schritt vorgeht, sondern auch schnelle Sprünge ausführt. Die Kenntnis plötzlicher Veränderungen spontaner Art (Mutationen), oder durch Milieueinflüsse hervorgerufener, hat die Theorien Lamarcks und Darwins vervollständigen helfen.

Ebenso kann in der Soziologie die Entwicklung der Gesellschaft aus ihrer überwiegend kapitalistischen Form zu ihrer sozialistischen und kommunistischen Form nicht nur von einer Reihe langsamer Veränderungen erwartet werden. Vom wissenschaftlichen Standpunkt würde das eine Problem der unfreiwilligen Arbeitslosigkeit, wie es sich in der modernen Gesellschaft erhebt, — das Anwachsen der Produktion bei Einführung vervollkommneter und stets erneuerter Maschinen und die Unmöglichkeit, den Konsum auf Grund der Produktion zu regeln —, dieses schwerwiegende Problem würde genügen, um uns vom Dasein revolutionärer Elemente zu überzeugen, die die bestehende Gesellschaftsordnung mit welterschütternden Katastrophen bedrohen.

Zerstörerische Faktoren können die Gesellschaftsentwicklung hemmen und die wirtschaftlichen Katastrophen zu Tage fördern; aber diese Faktoren ändern die endgültige Wirtschaftsentwicklung der Gesellschaft nicht und tragen sogar merklich zu der Entstehung allgemein moralischer Tendenzen der gegenseitigen Hilfe und der Gewinnbeteiligung bei. Ein zerstörerischer Faktor wie der Weltkrieg 1914—18 hat ganz zuerst eine deutliche Reaktion in den Siegerländern herbeigeführt; aber in derselben Zeit hat dieser Krieg das ganze moderne Gesellschaftsleben aus dem Gefüge gebracht und eine ernste internationale wirtschaftliche wie politische Lage herbeigeführt. Kurzum, akute Krisen scheinen unvermeidlich und werden wahrscheinlich an sich die Entwicklung der vom Kapitalismus beherrschten

Gesellschaft zu einer andern Gesellschaft sozialistischer oder kommunistischer Wesensart beschleunigen.

Es wäre indessen falsch, diese akuten Krisen und unvermeidlichen Katastrophen der allgemeinen Gesellschaftsentwicklung entgegensetzen zu wollen, deren natürliche Folgen sie im Gegenteil sind. In der Soziologie ergänzen sich Evolution und Revolution wie in der Biologie, und nur in ihrem Zusammenwirken erklären beide die Wandlung von Einzelnen und Gesellschaften.

Die revolutionären Katastrophen, zu denen die Entwicklung des modernen Kapitalismus zu führen scheint, werden der Welt ebenso grundlegende und unerwartete Fortschritte bringen können, wie sie die Große Revolution von 1789—93 gezeigt hat; aber man kann sie nicht isoliert und ohne Betrachtung der langsamen Fortschritte in sozialistischer und kommunistischer Richtung, die sich vorher im Lauf der letzten Jahrzehnte durchgesetzt haben, beurteilen. Ebenso kann man die von der Großen Revolution gebrachten Umwandlungen nur in Beziehung zu den tieferen Veränderungen des Wirtschafts- und Gesellschaftslebens der letzten Hälfte des 17. Jahrhunderts, unter dem Einfluß der vorbereitenden Werke von Voltaire, Rousseau und den Enzyklopädisten verstehen.

Die langsamen und unaufhörlichen Fortschritte im sozialistischen und kommunistischen Sinne offenbaren sich ebenso im Leben der Landleute oder Handwerksmeister und kleinen Geschäftsinhaber, die sich an ihr Individualeigentum anklammern und doch die Vorteile der Kooperation und der gegenseitigen Hilfe anerkennen, wie in den Produktivgenossenschaften, die auf den Prinzipien eines strengen Kommunismus, neu bekehrter Proletarier beruhen. Ebenso treiben die sozialistischen und kommunistischen Ideen, die seit mehr als einer Generation in der Luft liegen, die Arbeiterbevölkerung dazu, Verstaatlichung und Vergemeindung verschiedener Industrien zu verlangen, trotz der nur zu begründeten Kritiken an den schlechten Eigenschaften, die der Staat als Unternehmer und Geschäftsmann aufweist, und der Suche nach Mitteln, diese schlechten Eigenschaften durch Demokratisierung des Staates selbst und durch Teilnahme von Arbeitervertretern und Vertretern des großen Verbraucherpublikums an der Leitung der Staats- und Genossenschaftsunternehmen unschädlich zu machen. Sozialismus und Kommunismus entwickeln sich heute ebenso unter den Verbrauchern, die sich zusammenschließen, um sich gemeinsam anstelle kapitalistischer Unternehmer im Groß- und Kleinhandel zu setzen, wie unter den Produzenten, die den Klassenkampf in Fabriken und Werkstätten hineintragen.

Sozialismus und Kommunismus dringen auch mehr und mehr in den Bereich der allgemeinen Zivilisation ein, abgesehen von allen Anstrengungen der unmittelbar interessierten Proletarier.

Mehr und mehr gibt sich die große Öffentlichkeit in den vorgeschrittenen Ländern Rechenschaft darüber, daß die Welt etwas anderes als eine Republik von Einzelunternehmen sein muß, wo jeder für eigene Rechnung, selbst zum Schaden seiner Nachbarn, seinen kleinen Anteil aus Produktion und Verteilung herausholt. Man beginnt immer allgemeiner einzusehen, daß neben und über den verschiedenen Einzelinteressen ein gemeinsames und allgemeines Interesse steht, das in der Vergangenheit allzu sehr vernachlässigt worden ist.

Wenn tiefgreifende Veränderungen der öffentlichen Meinung in dieser Richtung die Ausbreitung der staatlichen Verwaltung begünstigt haben, so befestigen sie auch den Kommunismus in der Form vielfältiger Hilfs- und Fürsorgeeinrichtungen, Bildungs- und Gesundheitsanlagen: Parks und Gärten, Schulen, Bibliotheken und Versammlunglokale, Museen, Hospitäler und Sanatorien, Asyle und Krippen, Teiche und Bäder usw. Gelegentlich beziehen sich gewisse Parteigruppen der kapitalistischen Klassen anläßlich einer allgemeinen Notlage selbst auf die neuen Gedanken: ein Krieg, der einige von ihnen bereichert, während er die andern ruiniert; eine Hungersnot, wie sie in Rußland am Beginn des bolschewistischen Systems wütete; eine Überschwemmung, nach der die Geschädigten, Große wie Kleine, ihre Verluste geltend machen und behaupten, die Allgemeinheit könne sich ihrer Verantwortlichkeiten nicht entledigen und dürfe auf den Geist der Solidarität und der gegenseitigen Hilfe nicht verzichten.

Die neuen Gedanken offenbaren sich bis in die Anstrengungen, die ganze Gegenden machen, um örtliche Autonomie zu erlangen und sich von der finanziellen Herrschaft der großen industriellen und Handelszentren freizumachen, wo die mächtigen kapitalistischen Trusts regieren. So verständigen sich die Bewohner des Missisippitals und des amerikanischen Westens darüber, wie sie sich der Vormundschaft der New Yorker Banken entledigen können.

Im ganzen wird die zukünftige Aufgabe der Menschheit in den verschiedenen Richtungen, die wir skizziert haben, die Verallgemeinerung eines mit der Verwirklichung eines Marximums von persönlicher, lokaler und nationaler Unabhängigkeit wachsenden Wohlstands sein.

Es ist wohl möglich, daß die Bemühungen in dieser doppelten Richtung gleichzeitig zur Erhaltung des kleinen Privateigentums in gewissen Formen von untergeordneter Bedeutung führen, während die allgemeine Gesell-

schaftsentwicklung im Sinne einer Zusammenfassung in Gemeineigentum fortschreitet.

Betrachten wir eine merkwürdige Tatsache: Arbeiter, kleine Unternehmer, Beamte usw. aus den großen Industrie- und Handelszentren, die zu einem gewissen Grade des Wohlstands gelangt sind, kennen oft kein verführerisches Ideal, als sich ein kleines Besitztum außerhalb der Stadt zu schaffen, und die Stückelung der Parks, Wälder, Jagdgebiete usw. in kleine Erdfleckchen für Landhäuser und Schrebergärten ist ein bezeichnender Zug der modernen Eigentumsentwicklung rund um Großstädte, an Seeküsten und schönen Gebirgsplätzen geworden. Die Kombination des einzelnen Land- und Häuserbezirkes mit Eigentumsrechten des Handels oder des Staats ist ein ernstes künftig noch zu lösendes Problem, nicht nur hinsichtlich der Siedlung, sondern auch des Ackerbaus überhaupt.

Da das moderne Gesellschaftsleben von der Entwicklung der großen kapitalistischen Industrien beherrscht wird, muß auch der Entscheidungskampf um die Verallgemeinerung des Wohlstands und der Freiheit in ihnen geführt werden. In diesen Gebieten muß man noch reinlicher als in andern zwischen der Demokratisierung bzw. Sozialisierung des Industrieeigentums einerseits und seiner technischen Ausbeutung andererseits unterscheiden.

Unbestreitbar hätten Demokratisierung und Sozialisierung des Eigentums im Laufe der letzten Jahrzehnte nicht so bedeutende Fortschritte gemacht, wenn sie nicht auf den Einfluß der Arbeiterorganisation in der Leitung der Industrien zurückzuführen wären.

Zur gemeinsamen Besitzergreifung allen Eigentums bedürfen die Volksmassen nur einer klaren Erfassung ihrer unmittelbaren Interessen, um ohne weiteres in die Möglichkeit der Verwirklichung der verschiedenen kennengelernten Formen versetzt zu werden: Staatsbetriebe, Hilfs- und Fürsorge-, Unterrichts-, Erholungseinrichtungen, Genossenschaften. Im Gegensatze dazu erfordert die technische Organisation der Unternehmungen lange Jahre praktischer Erziehung und Erfahrung.

Gewiß schließen die Emanzipierung der Arbeiterklassen vom Kapitalismus und die Abschaffung des Lohnsystems nicht unmittelbar den Besitz aller technischen Fähigkeiten und der zur Übernahme der technischen Leitung von Produktion, Distribution und Konsumption von Reichtümern nötigen Erfahrungen bei den Proletariern von heutzutage ein.

Die Kritiker der modernen syndikalistischen Bewegung fragen gern, wie denn die Arbeitermasse jemals von der kapitalistischen Herrschaft durch den sog. „Klassenkampf" loskommen könne. Lernen denn diese Massen in ihren Syndikaten, bei ihren öffentlichen Versammlungen oder bei ihren

Streiks das geringste von der technischen Leitung einer großen Fabrik und von der inneren Organisation der riesigen Verkehrseinrichtungen[1].

Offenbar lernen die Arbeiter bei ihren alltäglichen Wirtschaftskämpfen nicht viel von alledem, wenn auch gewisse Kampfformen zu einer Art von Geschäftsführung und zum Erwerb technischer Kenntnisse jeder Art geeignet sind[3].

Indessen vergessen solche Kritiker des Klassenkampfes zu leicht, daß dieser Kampf in erster Linie um den Besitz der Produktions- und Distributionsmittel geht, und daß bezüglich der Verfügung über dies Eigentum sich die organisierten Arbeiter für die Zeit der nächsten sozialistischen Zukunft in derselben Lage befinden werden, wie jetzt die Aktionäre der großen Industrieunternehmungen und Genossenschaften. Ihre Vertreter müssen alle auf dem Arbeitsmarkt die Spezialisten kaufen: Ingenieure, Chemiker, Kaufleute, Juristen, kurz die Arbeit derer, denen die Direktion der Unternehmungen und die technische Überwachung obliegt[4].

---

[1] Zitieren wir bei dieser Gelegenheit Prof. Werner Sombart: Bitte: Was lernen die Hafenarbeiter vom Betriebe einer transatlantischen Reederei, was die Hochofenarbeiter von der Organisation eines Hüttenwerks, von der Kalkulation der Eisenproduktion, was die Handlungsgehilfen vom Funktionieren eines Warenhauses, was überhaupt irgendein Gewerkvereinler von irgendeinem Produktionsvorgange? Ich muß mit Blindheit geschlagen sein, denn irgendwo muß sich ein — wenn auch noch so kleiner Zusammenhang zwischen den beiden Wellen zeigen, da doch so kluge Leute wie die Syndikalisten geradezu eine Identität annehmen? (Sozialismus und soziale Bewegung, 6. Aufl. Jena 1908. Der Sozialismus, Kap. 5, S. 137—139.)

[3] Es gibt so bekanntlich direkte und indirekte Beziehungen, die der Klassenkampf einerseits zwischen Arbeitersyndikaten, andererseits Arbeiter-Produktionsgenossenschaften und Konsum-Genossenschaften erwirkt. Hören wir aus den Feststellungen von Beatrice Webb-Potter über die in Oldham dicht und in den Tälern Lancashires zerstreut zu findenden Working Class Limiteds: „Wenn sie wie alle Aktiengesellschaften einheitlich für den kapitalistischen Profit organisiert waren, trugen diese Arbeitergesellschaften vom praktischen wie vom theoretischen Standpunkt zur Demokratisierung der Industrie bei. Die Nützlichkeit des Erwerbs kommerzieller und technischer Kenntnisse durch geschickte Trade-Unionisten ist für die Berufsorganisation kaum zu überschätzen, sei es in der Stellung als Aktionäre oder als Direktoren, ebenso ist es mit dem Vorteil, den die Bewegung der Trade-Unions von der Veröffentlichung und Kritik der Gewinne und Verluste dieser verschiedenen Unternehmen hat. (S. Beatrice Potter (Mrs. Sidney Webb) The Cooperative Movement in Great Britain V, p. 131).

[4] Stellen wir dann Prof. Sombart die Gegenfrage: „Was lernen denn die Aktionäre einer transatlantischen Reederei, eines Hochofenwerks, eines Warenhauses, von den „Produktionsvorgängen", vom „Funktionieren" ihrer Betriebe? Vielleicht noch weniger als der geringste unter den produktiven Arbeitern! Und

Der Kampf um das Eigentum geht nicht nur auf dem Gebiete der Handarbeit, sondern gleichfalls in der für die Produktion notwendigen geistigen Arbeit vor sich.

Das kapitalistische Produktionssystem hat die Verfügungsgewalt über die ganze Person des Arbeiters, wie sie die Sklaverei des Altertums darstellte, dadurch ersetzt, daß die Arbeitskraft, die sie zur Ausbeute der natürlichen Reichtümer benötigen, zur Verfügung einzelner Unternehmer gestellt hat.

In einigen rückständigen Ländern, besonders in den Kolonien, kann die historische Sendung des Kapitalismus in dieser Richtung als noch nicht beendet betrachtet werden. Er muß die eingeborenen Völker noch weiter einer Gesellschaftsordnung zuführen, die ihnen erlaubt, zu einem individuellen Dasein zu kommen, das verantwortlicher, das heißt: dem primitiven Leben in der ursprünglichen Gemeinschaft überlegen ist.

In den modernen Ländern sehen wir dagegen den Kapitalismus in reine Auspressung sowohl der produzierenden Lohnempfänger wie der Konsumenten ausarten. Ganze Völkerschaften sind nun zu weit fortgeschritten, um die kapitalistische Sklaverei noch länger ertragen zu können.

Auf die Zivilisation der modernen Länder bezieht sich die Formel Lassalles: „In sozialer Beziehung steht die Welt vor der Frage, ob heute, wo es kein Eigentum an der unmittelbaren Benutzbarkeit eines anderen Menschen mehr gibt, ein solches auf seine m i t t e l b a r e Ausbeutung existieren solle"[5].

Der Kapitalist, der nicht mehr über die objektiven Bedingungen industrieller Ausbeutung verfügt, der sich in einem Produktions- und Distributionszweig nach dem andern vor der Unmöglichkeit sieht, das Land mit seinen natürlichen Produktivkräften als Privateigentum aufzukaufen, der endlich die Arbeit anderer zu seinem Dienste nicht länger erwerben kann, muß sich entweder mit den organisierten Arbeitern auf dem Boden wirtschaftlicher und rechtlicher Gleichheit verständigen oder wohl in den noch wenig entwickelten Industrien und zurückgebliebenen Ländern, wo die Wege für Einzelunternehmungen noch offen sind, suchen, wenn er seine

---

trotzdem haben die Aktionäre der kapitalistischen Unternehmungen durch ihre Vertreter die Oberleitung ihrer Geschäfte in Händen. Und hierum handelt es sich doch schließlich, und n i c h t um die technische Organisation der Betriebe." (S. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik Bd. XXX, Heft I, Jan. 1910, Artikel über den Internationalen Syndikalismus, p. 163—164).

[5] Ferd. Lassalle: System der erworbenen Rechte 1861, Bd. I, p. 264, vgl. auch derselbe: Herr Bastiat-Schulze von Delitzsch oder Capital und Arbeit, Vorwort, 1878, p. 3.

persönliche Begabung zu industrieller Spekulation und kommerzieller Berechnung fruchtbar machen will.

Sicher wird die Verständigung auf dem Boden der Gleichberechtigung niemals einen intelligenten, mit industrieller Initiative begabten Menschen daran hindern, einen wichtigen Posten in der Industrie einzunehmen, noch als Entgelt für seine Arbeit eine höhere Bezahlung zu fordern, als sie gewöhnliche Arbeiter bekommen.

Solange die Menschen seiner Bedeutung wenig zahlreich sind, werden sie diese Bezahlung leicht erreichen können. Der einzige Unterschied zwischen der neuen sozialistischen und der alten kapitalistischen Ordnung — indessen ein grundlegender Unterschied — würde der sein, daß die organisierten Arbeiter selbst in dem sozialistischen Übergangssystem die Arbeit, ihre Unternehmungen zu leiten, zum Marktpreis kaufen würden, während unter der vorhergegangenen kapitalistischen Herrschaft der Direktor-Unternehmer die Arbeitskraft der Arbeiter kauft. Wir stehen hier vor einer langläufigen Entwicklung, die in einer Industrie leichter und vollständiger zum Abschluß drängt als in einer anderen, bei einem Volk schneller als beim andern. Man kann noch zugeben, daß selbst in der entwickeltsten, kommunistischen Produktion das Dasein isolierter Unternehmen, die von Arbeitern auf ihre eigene Rechnung ausgebeutet werden, nicht erlöschen wird.

Unter welchem Namen zukünftig der Arbeiter seine Bezahlung erhält, tut nichts zur Sache: Lohn, Gehalt, Honorar, Konsumquote. Jedenfalls kann sie im allgemeinen nur dann gewährt werden, wenn sie durch geleistete Arbeit abgegolten, mehr als abgegolten ist.

Das sozialistische Produktionssystem kann wie das kapitalistische und jedes andere nur dann leben, wenn es mehr produziert, als es kostet[6].

Wenn die Produktionsmittel sozialisiert sind, muß die Produktion wie in der kapitalistischen Ordnung wenigstens den Gegenwert der verbrauch-

---

[6] Laut einer Mitteilung von Sydney in der Times (Trade and Engineering Supplement vom 31. Mai 1924, Art. State Enterprise) hat der Finanzminister von Neu-Süd-Wales, Sir Arthur Cocks, festgestellt, daß die gesamten vom australischen Commonwealth beim Betrieb gewisser staatlicher Industrien erlittenen Verluste 1924 die Summe von £ 7.661.988.— erreichten.

„Was die Herstellung von Fruchtkonserven durch die Verwaltung des Common Wealth anlangt, bestätigte der Handelsminister M. Austin Chapman der Abgeordnetenkammer mehrfach, daß die Regierung mehr dafür bezahlt habe, die Früchte zu verpacken, als sie für die Konserven bekäme, ohne überhaupt die Kosten für das Obst selbst zu rechnen."

Gewiß können wir im einzelnen den Wert dieser Angaben nicht prüfen. Dazu wäre genaue Kenntnis der Bedingungen, unter denen die Verluste entstan-

ten Rohstoffe und Hilfsmaterialien hervorbringen und bei den Kosten Reparaturen und Amortisation der Produktionsmittel berücksichtigen: Sie muß ferner die technische Vervollkommnung und je nach Art der Industrien bis zu gewissem Grade die Kapitalsakkumulation tragen; sie muß endlich noch einen Abzug von der Produktionsmenge zur Deckung aller Arten von der Produktion abhängigen Risiken zulassen: Brände, Überschwemmungen, Stürme, Hagel usw.

Das Gesamtprodukt der gesellschaftlichen Arbeit wird also niemals ganz dem Verbrauch zur Verfügung stehen, und viel weniger noch könnte im allgemeinen erlaubt sein, zu konsumieren, wo nicht produziert wird. Wenn man in der Welt irgendwo zur Produktionsordnung auf Grund des allgemeinen Prinzips schritte, die Arbeiter brauchten nur soviel zu arbeiten, wie sie wollten, müßte man das von denen, die mehr empfangen als produzieren, verursachte Defizit in der Produktion durch Zusatzarbeit ihrer Genossen derselben Kategorie oder von Produzenten anderer Branchen ausgleichen.

Wir haben in langer Lebenserfahrung gemerkt, daß sich der hartnäckigste Widerstand gegen dieses System gerade unter den Arbeitern erhebt, bei denen es Ausnahmen von der Regel „Bezahlung entsprechend der Leistung" nur für die Fälle gibt, wo Krankheit, Invalidität, Greisenalter die Arbeitskraft schwächen.

Die Errichtung einer streng kommunistischen Ordnung, unter der jeder „nach seinen Bedürfnissen" bei dem alleinigen Versprechen „nach seinen Fähigkeiten" zu arbeiten konsumieren könnte, ohne daß ein Ausgleich zwischen dem Resultat seiner Arbeit und dem Umfang seines Verbrauchs bestände, wird unüberwindlichen praktischen Schwierigkeiten begegnen, solange sich die menschliche Natur nicht sehr stark im altruistischen Sinne geändert hat.

Nach 25 Jahren speziell ökonomischer Studien und mehr als 30 Jahren praktischer Erfahrungen in der internationalen Arbeiterbewegung sehen wir persönlich eine Zukunft für diesen Kommunismus nur auf einigen Spezialgebieten der Produktion und des Verbrauchs und für Produkte von allererster Wichtigkeit: Brot, Arbeitskleidung und einfachste Wohnungen.

Diese Gegenstände von erster Wichtigkeit können immer von einer Gemeinschaft Arbeitender in genügender Menge hergestellt werden, um

---

den, erforderlich. Wenn die Lage indessen wirklich dem Berichte des Times-Korrespondenten entspricht, wäre es wohl besser, die Obstkonservenfabriken zu schließen, die unter der Aufsicht des australischen Staates stehen, als die Arbeitsvergeudung, ohne den Gegenwert der Produktionskosten hereinzubekommen, fortzusetzen.

jedermann beliebig davon nehmen zu lassen und selbst denen, die nicht arbeiten wollen, zur Verfügung zu stehen. Ist nicht jetzt schon das Trinkwasser aus der Gemeindeleitung allen Einwohnern einer Stadt verfügbar, und ist der Eintritt in die öffentlichen Gärten nicht für alle frei?

Man muß sich in Zukunft so wie jetzt damit begnügen, was die Gemeinde aus Solidaritätsgefühl und Fürsorge für Kranke, Invalide und Greise über dies unbedingt Notwendige hinaus tut. Dies Solidaritätsgefühl beruht nicht auf der Philanthropie, sondern ist Ausdruck einer sozialen Pflicht.

Die Theorie des strengen Kommunismus: „Jedem nach seinen Bedürfnissen, jeder nach seinen Fähigkeiten", wird von den modernen Kommunisten nicht anders denn als Propaganda in Richtung eines fernen Ideals verstanden, eines Ideals, dem sich die Menschheit mehr und mehr nähern wird, ohne es jemals ganz und allgemein zu erreichen.

Schriftenverzeichnis von Dr. Christian Cornélissen (Paris)

Théorie de la Valeur. 2e Edit., Paris, 1913, chez les éditeurs Giard et Brière 16 Rue Soufflot.

Théorie du Salaire et du Travail Salarié. Paris, 1908, Ebda. Im gleichen Verlag wird erscheinen

Théorie du Capital et du Profit (deux volumes, sous presse).

Théorie de la Rente Foncière (un volume).

Le Salaire, ses Formes, ses Lois. Kleine Studie in der Sammlung: Les hommes et les idées, de Remy de Gourmond au Mercure de France, Rue Condé.

En marche vers la société nouvelle, livre de vulgarisation, des tendances socialistes-syndicalistes. Paris, 1900, chez V. Stock.

Soziale Typen oder soziale Klassen?

von G. L. Duprat (Genf)

Gibt es soziale Klassen?

Bevor wir die sogenannten „sozialen Klassen" erforschen und besonders bevor wir von „Klassenkampf" sprechen, erscheint es berechtigt, zu fragen, bis zu welchem Grade und in welcher Art tatsächlich Klassen in der gegenwärtigen Gesellschaft bestehen und ob das, was dem angewandten Ausdruck entspricht, nicht nur ein ideelles Gebilde der Soziologie oder der Sozialökonomik oder gar der politisch-ökonomischen Theorien ohne großen wissenschaftlichen Wert ist.

Karl Marx hat im „18. Brumaire" die soziale Klasse als „Produkt des Milieus" definiert, das „ihre Lebensweise, ihre Interessen und ihre Bildung von denen der andern Klassen trennt und letztere ihnen feindlich gegenüberstellt". Der Begriff „soziales Milieu" ist sehr verwickelt und muß unbedingt erklärt werden. Die Stadt ist z. B. ein bestimmtes Milieu, aber man kann sagen, sie sei durch die Bourgeoisie, das Patriziat, die Industrie oder den Handel bestimmt, je nachdem, welches der bezeichneten Elemente vorherrscht. Auch andere Elemente befinden sich dort. Könnte man nicht sagen, daß jedes von ihnen fähig ist, ein Milieu zu bilden, da die Differenzierung des Ganzen groß genug ist, um nicht nur mehrere Viertel (im topographischen Sinne), sondern auch Häuser und Familien, die alle ihre eigenen Sitten haben, zu unterscheiden? Sonst bliebe das besondere „soziale Milieu" unbestimmt und man könnte nicht genau sehen, wie es wesentlich die ökonomischen, geistigen, sittlichen Zusammengehörigkeiten bestimmt, die untereinander deutlich entgegengesetzt sind. Wenn man das Wort „Milieu" in einem ganz vagen Sinne nimmt, und sich eine Art von noch unbestimmtem „Gemeingeist", denkt, der sich nur so weit erklären läßt, als die bestimmten Individuen oder Gruppen zur Organisation tendieren, um mit ihrer Synenergie (so elementar sie auch sei) gegen andere zu opponieren, so sollte das Wort „Milieu" durch „gemeinsame Tendenz" ersetzt werden. Dann müßte man fragen, in welchem Maße die verschiedenen gemeinsamen

---

Aus einer unveröffentlichten Vorlesung über „Die Klassen und Typen des sozialen Lebens" an der Universität Genf, 1923/24.

Tendenzen, die untereinander in Opposition stehen, dazu führen, bestimmte soziale Ordnungen zu bilden.

Die indischen Kasten sind wirkliche Kollektiveinheiten, da, wie auch ihr Ursprung sein mag, jede von ihnen von dem Augenblick ihrer Bildung an sich jedem fremden Element verschließt, sich so sorgfältig wie möglich absondert, um sich durch die Erblichkeit der Lebens- und Berufsstellung dauernd zu erhalten, wie eine Art geistlicher Bruderschaft, die ihre eigenen Lebensregeln peinlich beobachtet. Man findet in der zeitgenössischen abendländischen Zivilisation nichts Gleiches oder selbst ähnliches, die Berufserblichkeit ist im Verschwinden begriffen; die Bürger verschiedener Gewerbe oder Berufe sind oft durch mannigfache Bande untereinander viel enger verknüpft, als durch die gleiche wirtschaftliche Tätigkeit. Die Berufsverbände der heutigen Zeit, die Gewerkschaften, sind offen, man kann nach Belieben ein- und austreten, und wenn die alten Innungen vergleichsweise obligatorisch waren, so bestand eine Hierarchie von Personen (Meister, Gesellen und Lehrlinge) und Gruppierungen (mehr oder weniger hochstehende Gewerbe und Künste). Die alten Handwerkerzünfte, die Bruderschaften und Gilden standen viel zu sehr untereinander in Opposition (wie seit den Gesellenbünden), als daß sie eine Einheit zwischen den Leuten gleichen Berufs schufen. Die Wirkungen der Nachbarschaft der Handwerker und Kaufleute, des gleichen Viertels oder derselben Straße waren zweifellos einer gewissen Übereinstimmung des Geistes günstig, aber sie bewirkten keinen wesenhaften Zusammenhang und keine wahrhafte Organisation. Auf der andern Seite zerfielen das Groß-, Mittel- und Kleinbürgertum schon in zahlreiche Gruppen, wie das Volk und auch das „niedere Volk", die Geistlichkeit und der Adel. Die Hierarchie der „Stände", ihrer Abteilungen und Unterabteilungen zielte auf eine Vermehrung der „gesellschaftlichen Rangstellungen" hin, folglich auf Geringschätzung und Eifersucht, die Mißverständnisse, wenn nicht Zersplitterung verursachten. Der Zutritt zu einem höheren Rang war niemandem streng untersagt und war die berechtigte Hoffnung vieler, von den Gemeinen und Hörigen bis zu den Bürgerlichen, die zur Erhebung in den Adelsstand durch königliche Verordnung oder den Erwerb adliger Güter fähig waren. Wenn also in Zeiten gesellschaftlicher Schichtenbildung, wo die „Abstände" am besten beobachtet werden können, oder sogar im griechischen oder römischen Altertum, wo sich das Patriziat und die Plebs am schärfsten entgegenstanden, die „Klassen" erst unsicher und dann deutlicher in Erscheinung traten, wie kann es sich dann heutzutage damit verhalten, wo die äußerste gesellschaftliche Differenzierung viel mehr die Individuen als die Gruppen einander entgegensetzt? Die Privatinteressen werden immer mannigfaltiger und ihre Versöhnung immer

schwieriger; die öffentlichen Interessen werden immer allgemeiner und den ungleichartigsten Parteigruppen des sozialen Körpers gemeinsam.

Die politischen, religiösen und sittlichen Interessen stimmen nicht mit den wirtschaftlichen und Berufsinteressen überein; die Achtung vor dem gesellschaftlichen Rang sichert, wo sie noch besteht, nicht die vor den Vorrechten und Vorteilen, die früher mit den Titeln und Ämtern oder „Posten" verknüpft waren; die plutokratischen Regierungsformen wirkten um so nivellierender, als sie demagogischer geworden sind und die Anzahl der „neuen Reichen", die in mehrerer Hinsicht emporgekommen sind, mit den Aussichten schnellen Erfolgs in der Jndustrie, dem Handel und der Spekulation gewachsen ist. Zweifellos wird die Solidarität im Allgemeinen im Kampf mit entgegengesetzten Kräften, im Kampf der Mißgunst, des „schöpferischen Hasses" (die die sozialen Kräfte im Kampf erwecken) gestärkt; aber die großen Gegensätze von ehemals zwischen der Plebs und dem Patriziat, zwischen den Honoratioren der mittelalterlichen Städte und dem Volk, zwischen Bürgerschaft und Adel, zwischen ausgebeuteten Arbeitern und Nutznießern des „sweating system", zwischen Censuswählern und Anhängern des allgemeinen Wahlrechts machen, — in dem Maße, wie die großen sozialen Probleme, die die furchtbaren revolutionären Bewegungen herbeiführten, sich wenigstens zum Teil entschieden haben, namentlich durch die Durchsetzung des allgemeinen Wahlrechts, — viel vorübergehenderen Gegensätzen zwischen Gruppen inmitten dessen, was man als Klassen betrachten möchte, Platz. Was für oft heftige Kämpfe, die vor allem einer dauernden und wirksamen Solidarität schädlich sind, gibt es zwischen qualifizierten und nicht qualifizierten Arbeitern, zwischen Lohnempfängern verschiedener Ordnung und technischen Spezialisten, zwischen Bauern und städtischen Arbeitern, zwischen Kaufleuten. Angestellten, Beamten, zwischen konkurrierenden oder genossenschaftlich arbeitenden Gewerbetreibenden, zwischen Konsortien, Filialen, Kartellen, Trusts usw., von dem Wettstreit der Sekten und Parteien, dem konfessionellen und politischen Haß, dem Mißtrauen gleichartiger Gruppen und den Animositäten der Stadtviertel gar nicht zu sprechen. Die heruntergekommenen, früher bevorrechteten besitzenden und herrschenden „Klassen" teilen sich in tausend kleine Cliquen, Kreise oder Sippschaften; ihre Auflösung vollendet sich. In dies Großbürgertum sind Emporkömmlinge ohne Erziehung, Tradition, Ideal, egoistische Genußmenschen eingedrungen, die vorher „Schieber" waren. Die Mittelklasse, die niemals so weit gekommen ist, sich zu der Zeit zu organisieren, als sie das größte Ansehen hatte, ist wesentlich anarchisch zersplittert und ihre wirtschaftliche, politische, geistige und sittliche Differenzierung ist ohne das kleinste Gegengewicht, so sehr

scheinen die Absonderung und das gegenseitige Unverständnis in den bürgerlichen und kleinbürgerlichen Milieus, die einer Zusammenfassung widerstreben, die Regel zu sein. Die arbeitenden Klassen sind augenscheinlich gegenwärtig in erster Linie fähig, eine Solidarität der Individuen und Gruppen zu verwirklichen, aber die genossenschaftlichen Bestrebungen sollen niemanden täuschen: die Mehrzahl der Genossen sucht in der gemeinsamen Handlung persönliche Vorteile und den Erfolg ihrer Ansprüche, die auf das Wachstum des rein materiellen Wohlstandes zielen, wobei der Egoismus, die Gleichgültigkeit gegen die Zukunft der andern, gegen die Gerechtigkeit und das gemeinsame Wohl schnell aufblühen. Es soll hier nicht die Rede von dem „eigentlichen" Proletariat sein, das, wenn man sich nicht durch das Wort täuschen läßt, angesehen werden kann als Schicht der Heruntergekommenen der arbeitenden Klassen, Berufsuntauglichen oder Opfern einer schlechten Wirtschaftsordnung, die der Fürsorge anheimfallen, da sie nicht die Möglichkeit haben, sich aus eigenen Mitteln wieder aufzuhelfen. Dies Proletariat, das man nicht das Recht hat, mit der Arbeitermasse zu vermengen, noch mit ihr zu verschmelzen, ist im Grunde das „Lumpenproletariat", für das Karl Marx nur Verachtung hatte, weil es zu allem bereit ist, und weil man an ihm viel Nachsicht und Mitleid, Gefühle der Menschlichkeit, betätigen muß, das aber kein Vertrauen einflößen kann; es kann eine Menge bilden, die im Taumel oder Verbrechen, revolutionären oder reaktionären Zwecken dienstbar, aber keineswegs eine soziale „Klasse" ist.

Es gibt zweifellos „Lebensniveaus". Von oben gesehen scheinen die Hauptteile der gesellschaftlichen Masse tatsächlich verschiedene, nicht nur materielle, sondern auch moralische Daseinsformen zu haben. Es gab eine Zeit, in der der Arbeiter sich nicht wie der Bürger kleidete, unzureichende und ungesunde Wohnungen bewohnte, wenig abwechslungsreiche und kräftige Nahrung zu sich nahm und ganz besondere Sitten und Gebräuche, Bestrebungen, ja selbst Vorurteile und religiöse Vorstellungen, politische Ideen und ästhetische Neigungen hatte. Niceforo hat sogar versucht, eine „Anthropologie der „nichtbesitzenden Klassen" zu entwerfen und erforschte die biologischen, ethnographischen, psychologischen, sittlichen Kennzeichen, die den Kindern, jugendlichen und erwachsenen „Armen" verschiedener großer Städte eigen sind. Halbwachs hat eine gründliche Untersuchung über die Lebensweise, Ernährungs- und Bekleidungsart in verschiedenen städtischen und ländlichen Arbeiterkreisen gemacht. Jedoch hat der Krieg, der große Faktor sozialer Assimilation, schnelle Wandlungen verursacht. Die Ernährung der Arbeiter hat sich insofern geändert, als sie oft besser als die der Kleinbürger geworden ist; in ge-

wissen Städten wohnen die Arbeiter in Wohnungen, deren Sauberkeit und Hygiene der der Angestellten und kleinen Beamten überlegen ist; die Erziehung der Kinder aus dem „Volke" ist bisweilen sehr sorgfältig; der übermäßige Kleideraufwand oder wenigstens die anständige Kleidung ist bei den Frauen und der Mehrzahl der Männer verbreitet, die als Arbeiter beschäftigt sind, und außerhalb der Arbeitsstätte alle wie „Bürger" denken und handeln. Und wenn man die Lebenshaltung aus der Nähe prüft, sieht man, daß zahlreiche Unterscheidungen zwischen den Kategorien der verschiedenen „Klassen" gemacht werden müssen; ein „Lebensniveau" wird durch das Verhältnis jeder Ausgabe einer bestimmten Ordnung (Nahrung, Wohnung, Kleidung, Sorge für die Erziehung, Aufwand, Dienerschaft usw.) zu der Gesamtheit der Ausgaben und Einnahmen, — durch das veränderliche System der Ansprüche, der Bedürfnisse aller Art, religiöser, politischer, sittlicher, rechtlicher, ökonomischer Vorstellungen, charakterisiert, die sich durch das Verhalten in einem Milieu und im Hinblick auf verschiedene Milieus der gleichen Gruppe deutlich zeigen. Es handelt sich um eine Frage der Proportion und Systematisierung in verschiedenen Gebieten des individuellen und sozialen Lebens. Nun zeigen aber die aufmerksamen Beobachtungen und die Untersuchungen, (die allein den Statistiken einen Sinn verleihen und die die den Ziffern zuzuschreibenden groben Irrtümer zu verhüten suchen) die erstaunliche Mannigfaltigkeit dieser Proportionen und Systematisierungen bei allen Milieus und selbst bei denen, wo man am meisten von der „Verteidigung der Klasseninteressen", ja vom „Klassenbewußtsein" spricht.

Es wäre zu bequem, wenn man, um den Typus des Arbeiterlebens festzustellen, sozusagen „ausgewählte" Beispiele aus den schmutzigen Vierteln gewisser Industrie- oder Handelsstädte nähme: der Typus des niedrigen ökonomischen und sozialen Lebens zeigt sich zweifellos mit einer gewissen Gleichförmigkeit in den Städten und mit einigen Unterschieden auf dem Lande; der Pauperismus bietet fast überall den gleichen Anblick (namentlich infolge des Mißverhältnisses zwischen den Ausgaben für das Allernotwendigste, besonders für die Nahrung und den andern Ausgaben, die durch die Geringfügigkeit der Einnahmen so weit wie möglich herabgesetzt sind). Der bekannte Grundsatz der Erhöhung der Ausgaben in dem Maße, wie die Einnahmen zunehmen, ist beinahe ein Gemeinplatz oder eine unvermeidliche Deduktion aus sehr einfachen Prämissen. Aber man darf nicht nur den Pauperismus berücksichtigen: das soziale Leben zeigt noch allerhand andere Gruppen, wie die der Besoldeten, die zwischen dem proletarischen Elend und dem besseren Auskommen der Mehrzahl der Arbeiterfamilien der heutigen Zeit stehen. Und wenn man die „Lebensniveaus" der

Werkmeister, Angestellten, unteren, mittleren und höheren Beamten, der Kaufleute und Großkaufleute, der kleinen und großen Industrieunternehmer, der Offiziere, Priester und Pfarrer, der Ärzte und Rechtsanwälte mit reicher oder gar keiner Kundschaft, der Finanzleute usw. vergleicht, findet man eine solche Mannigfaltigkeit der materiellen, sittlichen, geistigen und sozialen Lebenshaltung, daß man darauf verzichtet, einander widerstrebende Typen, die ebenso verschieden in der Verteilung der Ausgaben und der Befriedigung der gemeinsamen oder besonderen Neigungen sind, und eine Klassifikation aufzustellen, die einige große entscheidende Gegensätze voranstellt.

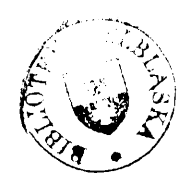
Überall, ausgenommen die Lumpenproletarier, besteht der Wunsch, sich persönlich oder die Kinder auf einen „höheren Grad" der „sozialen Hierarchie" zu erheben, die überdies veränderlich und nach Meinungen und Schätzungen aufgerichtet ist, die, wenn sie auch gemeinsam sind, nicht weniger unaufhörlichen genauen Prüfungen unterworfen werden. Es gibt in der öffentlichen Meinung eines Ortes und Zeitpunktes eine Hierarchie der Berufe und Gewerbe, sozialen Stellungen, Gruppen wohlhabender, armer oder reicher, der Schätzung, Bedeutung oder Achtung würdiger, beneidenswerter, gefürchteter, unterstützter, nachgeahmter und angesehener Leute. Dies ist die Grundlage der gewöhnlichen „sozialen Klasseneinteilungen"; eine schwankende Meinung, die das Streben, den Groll, die Geringschätzung, die Eifersucht, den Zorn und Haß bestimmt. Daraus folgt der Wunsch, sich mit seinesgleichen zu vereinigen, um die Hindernisse eines leichten Anschlusses an die „höherstehende Klasse" niederzureißen oder um die Hindernisse des Anschlusses derer zu verstärken, die man der Gruppe, in der man sich befindet, unterlegen glaubt; das ist der „Klassenkampf" der heutigen Zeit, kein Kampf mit bewaffneter Hand oder wahrhafter Bürgerkrieg, oder selbst gewaltsame Gegenüberstellung der Parteien, bei der die eine der andern klar gegenübertritt. Es gibt nichts natürlicheres, als daß die Führer der revolutionären Agitation oder die Kandidaten der rückschrittlichen Diktaturen an den „Klassengeist", Soldaten, Matrosen, Beamte an den „Korpsgeist" appellieren; es gelingt zuweilen, eine tatsächliche Solidarität dadurch zu schaffen, daß man an ihr Vorhandensein glaubt, da man über sie Macht hat, und indem man im Namen möglicher Einheiten handelt, als ob sie schon sehr stark wären: indem man an ein „Klassenbewußtsein" glauben macht, fängt man an, es durch eine Behauptung zu verwirklichen, die gemeinschaftlich werden kann. Der Geist der stolzen und dünkelhaften Zurückhaltung, der den alten Adel beseelte, wurde durch die Erziehung und Beeinflussung erhalten; er hat sich in der Tradition verewigt und den Emporkömmlingen leicht

imponiert; der Geist der Gleichheit, die Quelle unaufhörlicher Forderungen von seiten der abhängigen und ausgebeuteten Lohnempfänger oder den Opfern der Rücksichtslosigkeit kann sich dem „Geist des Vorrechts“ entgegenstellen und die Seele der Volksmassen werden; aber wenn der Anruf dieses Geistes von einer großen Anzahl von Menschen gehört wird, die eine gemeinsame Hoffnung hegen, so wird daraufhin noch keine Klasse gebildet; im Gegenteil, die verschiedenen, einander zuweilen feindlichen Gruppen werden in dem Maße zahlreicher, wie der ursprüngliche Gedanke einerseits klarer wird und wie andererseits unglücklicherweise besondere Ziele von verschiedenen Gruppen ins Auge gefaßt werden.

Man hat zu sehr auf die angenommene Ähnlichkeit der ökonomischen Lebensbedingungen bei der Bildung großer „Klassen“ gerechnet, die einander heftig widerstreben, um sich besser zu bilden und ihren innigen Zusammenhang zu verstärken. Die revolutionären Führer, die die Wirklichkeit aus viel größerer Nähe sehen als die Theoretiker, bemerken heute, welche Schwierigkeit sogar in sehr disziplinierten Organisationen besteht, die Solidarität aufrecht zu erhalten, die für den schwachen Versuch zu einer bestimmt hervortretenden „sozialen Macht“ erforderlich ist; überdies kämpfen sie umsonst gegen die langsame und sichere Wirkung der Angleichung, Entartung und Anziehung, die die zunächst begeisterten Genossen trennt, weshalb man gezwungen ist, Haß oder wenigstens Unversöhnlichkeit zu erregen, um ein verhängnisvolles Gehenlassen zu vermeiden.

Wir schließen also daraus, daß die „sozialen Klassen“ in der Tat *nicht* bestehen; daß sie infolge des Widerstandes wichtiger Gruppen, großer politischer und ökonomischer Führer, die ein Interesse daran haben, an die Anziehungskraft der Gesamtheit ähnlicher Elemente glauben zu machen, deren Führung sie gern übernehmen würden, ein Scheindasein führen, auch infolge des Wunsches, den die Individuen und Gruppen haben (die fähig sind, sich einander dank gemeinsamer Leitgedanken einer oder mehrerer wesentlicher Bestrebungen zu nähern), unwiderstehliche Kräfte gegen ihre Gegner zu gewinnen, ein Wunsch, der nur selten und vorübergehend befriedigt wird. Soll das heißen, daß es vom soziologischen Standpunkt nicht angeht, eine möglichst systematische Klassifikation der verschiedenen Gruppen zu bilden, deren Bestandteile wenigstens einen „Anschein der Verwandtschaft“ haben? Jede Wissenschaft muß die abstrakten *Typen* klassifizieren, zwischen denen allein sich feste Beziehungen herstellen können: die Betrachtung der verschiedenen Typen des sozialen Lebens, der verschiedenen „Niveaus des gemeinschaftlichen Lebens“ ist nützlich und sogar unerläßlich. Je zahlreicher diese Grundformen des Daseins, die für eine mehr oder weniger große Zahl von Familien oder Individuen fast gleich sind, vorhanden sind,

um so reicher und der Wirklichkeit näher ist die soziale Morphologie. Aber wir wollen nicht die für die Bedürfnisse der Wissenschaft erklärten und umgrenzten einander widerstrebenden Klassen mit sozialen Wirklichkeiten, konkreten, tatsächlich nebeneinandergestellten, nicht durch Scheidewände getrennten Gruppen der Städte, Nationen oder der ganzen zivilisierten Welt vermischen.





Das 2. Jahrbuch für Soziologie

wird voraussichtlich enthalten:

Vierkandt (Berlin): Die Überwindung des Positivismus in der Soziologie.
Barnes (New York): Die amerikanische Soziologie 1924—1925.
Blaha (Brünn): Die tschechische Soziologie.
Loria (Turin): Die italienische Soziologie.
Thurnwald (Berlin): Die Durkheimschule und die Ethnologie.
Spamer (Frankfurt): Die Geschichte der Volkskunde und die Soziologie.
Sauer (Königsberg): Grenzen zwischen Soziologie und Sozialphilosophie.
Vleugels (Köln): Massenpsychologie.
Stoltenberg (Gießen): Seelspiegelung .
Ross (Wisconsin): Antagonismen.
Meusel (Aachen): Kompromiß.
Malgaud (Antwerpen): Das soziale Handeln.
Hetherington/Muirhead (Cardiff): Soziale Institutionen.
Haff (Hamburg): Kritik der Genossenschaftstheorie.
Commons (Wisconsin): Rechtliche Grundlagen des Kapitalismus.
Keilhau (Oslo): Wirtschaft und Macht.
Jahn (Halle): Ökonomik und Soziologie.
Harms (Kiel): Soziologie der Arbeit.
Hobson (London): Imperialismus.
Cunow (Berlin): Geschichte der Klassenkampftheorie.
Bourgin (Paris): Der Klassenkampf und die Commune.
Szende (Wien): Soziologie der Gegenrevolution.
Berth (Paris): Marx und Sorel.
Mondolfo (Bolognia): Lassalle's Geschichtsphilosophie.
Veblen (New York): Die Wandlungen des Marxismus.
Salomon (Frankfurt): Ideologienlehre und historischer Materialismus.
Mannheim (Heidelberg): Soziologische und ideologische Methode.

Außerdem Beiträge von: Steffen (Göteborg), Goldscheid (Wien), Hobhouse (London), Mosca (Turin), Honigsheim (Köln), Kosic (Laibach), Small (Chicago).

